Exeg. 1063 l

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Neue Beiträge
zur Erläuterung
der
biblischen Propheten

von

M. Carl Fridrich Stäudlin
ordentl. Professor der Theologie zu Göttingen.

Quid tam diuinum autem, quam afflatus mentem ita mouens, vt eam prouidam rerum futurarum efficiat, vt ea non cernat modo multo ante, sed etiam numero versuque pronunciet?

CICERO *de Diuinat. c.* 57.

Göttingen,
bey Vandenhoek und Ruprecht
1791.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Vorrede.

Diese Beiträge sind von den im Jahre 1786 von mir herausgegebenen ganz unabhängig. Sie beschäftigen sich vorzüglich mit solchen Propheten, welche in unsern Zeiten am wenigsten bearbeitet worden sind, als Jeremias und Ezechiel, oder nach aller Bearbeitung noch Aufklärung bedürffen, als Zacharias und Daniel. Ich habe häufig übersetzt, weil ich mich auf diese Art nicht nur deutlicher, sondern auch meist kürzer über die Stellen

erklären konnte, die ich erläutern wollte. Doch geschah es meist nur in den Propheten, von welchen wir in neuern Zeiten wenig oder keine deutsche Uebersetzungen erhalten haben. So übersetzt' ich in Jeremias, Ezechiel, Daniel, nicht aber in Amos, Jonas, Zacharias.

Für die von mir vorgeschlagene Erklärung der Stelle Jes. LIII. hab' ich nicht einmal alle die Gründe angeführt, die sich mir dargeboten haben. Ich hätte mich z. E. auf manche Psalmen berufen können, die Klaglieder auf leidende oder sterbende Propheten zu seyn scheinen, wie z. E. der 69. Psalm auf den Jeremias zu gehen scheint. Ich hätte den Umstand, daß Jesaias von königlichem Geblüte ab-

gestammt haben soll, damit bestätigen können, daß wahrscheinlich auch Zephanja vom Könige Hiskias abstammte (Eichhorns Einl. §. 593.) Daß Jesaias getödtet worden seyn soll, hätte ich mit den Beispielen anderer Propheten belegen können. Der Zacharias, von dem Math. XXIII, 11. die Rede ist, war doch wahrscheinlich der Prophet Zacharias (s. Michälis Anmerk. bei dieser Stelle) und Jer. II, 34. ist ganz deutlich von gewürgten Propheten die Rede. Der Umstand endlich, daß Jesaias bei den Königen oder wenigstens bei den Vornehmen begraben worden seyn soll, hätte aus Jer. XXVI, 23. erläutert werden können, wo es als ein besonderer Umstand angeführt wird, daß der Pro-

Prophet Urias auf dem gemeinen Kirchhofe begraben worden sei. Auch hätte es vielleicht bei manchen meiner Erklärung mehr Stärke geben können, wenn ich die Schwächen der gewöhnlichen mehr gezeigt hätte.

Die Abhandlungen über Daniel sind durch einige neuere Schriften besonders durch die **Freymüthige Versuche** veranlaßt worden. Es schien mir von Belang, einige Sätze zu berichtigen, die von vielen bei den Untersuchungen über das Buch Daniel als gewiß vorausgesetzt werden.

Daß ich Jes. LIII. und Dan. IX. nicht als Messianische Weissagungen ansehe, enthält kein Bekenntniß, daß ich

gar

gar nicht an solche glaube. Ich finde derselben sehr viele im A. T. deren einige ich auch in dieser Schrift erklärt habe, und sehe sie als eine höchst weise und wohlthätige Vorbereitung der Vorsehung auf die Erscheinung Jesu Christi an.

Die Abhandlungen über die symbolischen Handlungen und Visionen der Propheten sind eigentlich als Beiträge zur Theorie der hebräischen Poesie anzusehen. Bei den Visionen war es vorzüglich darum zu thun, ihren Umriß und Zusammenhang, die Veranlassung und den Sinn der Bilder zu entwickeln. Ich habe hier, wie auch an andern Orten dieser Schrift, es nicht immer angezeigt, wo ich von andern Auslegern abweiche.

Die Bemerkungen über Stellen des Jeremias sind nur eine Probe. Sie werden vielleicht nebst den andern Erläuterungen dieses Propheten in dieser Schrift demjenigen, der uns einmal einen vollständigen Commentar über ihn liefert, nicht ganz unwillkommen seyn.

Göttingen den 20. Aug. 1791.

Innhalt.

Innhalt

nebst Anzeige der Schriftstellen in der Ordnung, nach welcher sie erläutert worden sind.

I. Jesaias und Jeremias, Märtyrer für die Wahrheit S. 1 = 36.

Jes. LII, 13 - LIII, 1 - 12.
Jer. XX, 7 - 13.
14 - 18.
XV, 10 - 21.

II. Dan. IX, 24 - 27. nach Parallelstellen erklärt. S. 37 = 62.

Dan. VII, 8. 11. 20 - 22.
23 - 27.

Dan. VIII, 9-14.
21-25.
XI, 21-45.
XII, 6-12.

III. Ueber das Ansehen des Buchs Daniel zur Zeit Christi und der Apostel und bei späteren Juden. S. 63-94.

Math. XXIV, 15.
Marc. XIII, 14.
Dan. IX, 27.
— XII, 11.
— XI, 31.
Luc. XXI, 24.
Math. XXIV, 21. 22.
Dan. XII, 1. 2.
Joh. V, 28. 29.
Ebr. XI, 33. 34.
Dan. VI, 10. 22.
— III, 15. ff.
2. Theß. II, 4.
Jud. 16.

Phil.

Phil. II, 9-11.
Dan. VII, 13. 14.
— II, 39-44.
— — 20. 21.
III, 33.
IV, 14.
VII, 21. 22.

IV. Prüfung einiger Meinungen über den Ursprung des Buchs Daniel vorzüglich in Rücksicht auf die 6 lezten Kapitel desselben S. 95-122

Dan. XII, 2.
VIII, 15.
X, 1. ff.
XII, 4.
XI, 14.

V. Ueber die symbolischen Handlungen der Propheten S. 123-240.

Jer. XIII, 1-11.
12-19.
XVI, 1-9.
XVIII, 1-11.
XIX, 1-5. 10-15.
XXV, 15-29.
XXVII, 2-11.
XXVIII.
XXXII.
XXXV.

Ezech. IV.
V.
XII.
XXIV, 1-14.
15-27.
XXXVII, 15-28.

Jes. VII, 1-16.
VIII, 1-4.
XX, 2-6.
XXI, 6-8.

Jes. XXXVIII.
LII. LIII.

Habak. II, 2. 3.

Jonas.

Zachar. XI, 4-17.
VI, 9-15.

VI. Ueber die Visionen der Propheten S. 241 — 340.

Amos VII.
VIII.
IX.

Jes. VI.
XLII, 1-9.
XLIX, 1-6.

Jer. I, 4-10.

Ezech.

Innhalt.

Ezech. I.
II.
III.

Dan. IX, 1 - 4. 21 - 24.
VII, 9. 10.

Jer. I, 11. 12. 13 - 19.
XXIV, 1 - 10.

Ezech. VIII.
IX.
X.
XI.
XXXVII.
XL.
XLI.
XLII.
XLIII.
XLIV.
XLV.
XLVI.
XLVII.
XLVIII.

Dan. VII.
VIII.
IX.
X.
XI.
XII.

Zach. I, 7-17.
II, 1-4.
5-17.
III.
IV.
V, 1-4.
5-11.
VI, 1-8.

VII. Bemerkungen über Stellen des Jeremias. S. 341-392.

Jer. II, 1-III, 5.
III, 8. 23.
IV, 1. 2. 3-31.
V, 10. 14-18.

Inhalt.

Jer. VI, 1 - 6.
VIII, 17 - IX, 1.
XI, 15.
XII, 1 - 6.
XIV, 1 - 8.
XVII, 10. 11.
XXII, 15.
XXVI, 20 - 24.
XXXI, 22. 26.

I.

Jesaias und Jeremias

Märtyrer für die Wahrheit.

Jes. LII, 13 — LIII, 1 — 12.

Jer. XX, 7—13. 14—18. XV, 10—21.

Jes. LII, 13 — LIII, 1-12.

Ich wage eine Erklärung dieses merkwürdigen Stücks, die ich nicht gesucht habe, sondern die sich mir selbst dargeboten hat, als ich mir vorgenommen hatte, es aufs neue ganz unbefangen und ohne alle hinzugebrachte dogmatische Ideen zu durchlesen.

Es gehört freilich bloß zu den durch Talmud und die Rabbinen aufbewahrten Sagen, daß Jesaias von königlichem Geblüte abstammte, daß er noch unter Manasse weissagte, daß dieser König den Propheten durch die Säge habe hinrichten lassen, weil er seine und seines Hofs Laster und Sittenverdorbenheit freimüthig und stark getadelt habe, daß endlich Jesaias doch neben den Gräbern der Könige begraben worden sei 1).

1) S. *Huetii* demonstr. Amstel. 1679. p. 205. *Carpzov* Introd. p. 92 f. f. Vielleicht spielt Paulus Ebr. XI, 37 auf jene Todesstrafe an, die er mit επριϑησαν ausdrückt. Sie konnte auch mit den Schwerdte vollzogen werden s. Michälis Mosaisches Recht Th. 5. S. 22. f. f.

Allein wenn nun gerade das Stück Jes. LII, 13ff. in diesen Umständen seine simple Erklärung fände — wenn auch Geschichte und Chronologie denselben in der Hauptsache nicht widersprächen — so wäre man berechtigt, anzunehmen, daß jene Sagen, wie viele andere ihres gleichen, in wahren Thatsachen ihren lezten Grund haben.

Wir wollen sehen, ob und wie sich diß Stück auf den Jesaias selbst deuten läßt.

Ich kann nach meiner Hypothese LII, 13-15. mit Kap. LIII. verbinden oder davon trennen — in beiden Fällen findet sie Statt. Da aber beides nach der Meinung der meisten Ausleger nur Ein Stück ausmacht, so fange ich mit 52, 13. an.

V. 13. erscheint der grose Prophet Jesaias, der bisher durch seinen hohen Geist, durch seine mächtige Beredsamkeit und durch die Talente eines Staatsmanns so stark auf sein Volk gewirkt — der die Schicksale fremder großer Könige und Völker, so wie seines eigenen Volks, bisher in Orakeln zum voraus entschieden hatte — noch in einem blühenden Ansehen. Jehova redt:

Siehe! meinem Knechte gelingt's,
Groß, erhaben, gepriesen ist er!

Aber

Aber so gepriesen er war, so verachtet erscheint er jezt — Jezt fängt er an gedemüthigt, beschimpft, verfolgt zu werden.

So sehr viele dich anstaunten,
So kläglich ist iezt dein Aussehen,
So kläglich deine Gestalt!

Auf diese Art findet auch das כאשר und כן V. 14. 15. was den Auslegern so viel Schwierigkeit macht, seine wahre und befriedigende Bedeutung. Ich lasse die folgende Worte יזה גוים רבים weg, weil sie noch kein Ausleger genugthuend erklärt hat und sie sich nach jeder Erklärung dieses Stücks leicht drehen lassen. Also weiter: So bewundert du warst

So sehr werden jezt Könige sich über dich verwundern,
Sie werden sehen, was nie geschah,
Sie werden erfahren, was bisher unerhört war.

Könige werden bloß deswegen als schaudernd und sich verwundernd beim traurigen Schicksale Jesaiä vorgestellt, weil Jesaias bisher vorzüglich das Schicksal der Könige in seinen Orakeln bestimmt hatte. Sie, mit denen Jesaias bisher im Namen Jehovas so stark und bedeutungsvoll gesprochen hatte, werden's nicht begreiffen können, daß ein solcher Mann

 bei

bei seiner Nation so tief herabsinke. LIII, 1. spricht noch Jehova.

Wer glaubt meinen Orakeln?
Wer erkennt die Allmacht Jehovas?

Die Mishandlungen und Martern, denen man den großen Propheten unterwarf, waren wohl der sicherste Beweis, daß die göttliche Orakel und die Offenbarungen der Allmacht Gottes verachtet seyn mußten.

Nun werden Juden redend eingeführt, die sich die Mishandlung und Hinrichtung des Jesaias wieder vergegenwärtigen:

2. "Wie ein Reis, wie eine Wurzel
„Die aus dürren Lande aufwächst,
„Stand er da!

Bloßes Bild eines armseeligen Ansehens!

„Entstellt und traurig war er!
„Wir sahn ihn an und schauderten vor
„dem Anblick!

3. "Der verachterste und gequälteste der
„Menschen!
„Bedeckt mit Schmerzen,
„Ausgezeichnet durch Leiden!
„Wie ein Verachteter, den man keines Blicks würdigt,
„Ward er von uns behandelt!

Der

Der Prophet hatte sich durch seine starke Vorwürffe und durch die lebhaffte Schilderung der herrschenden Verdorbenheit die Verachtung des ganzen Volks zugezogen und wurde deswegen zu der qualvollsten Todesart verurtheilt. Aber was er iezt duldete, hätten eigentlich die Lasterhafte dulden sollen, die er mit Worten bestraft hatte — so fiel er ein Opfer für die Sünden des Volks!

V. 4. "Unsere Wunden nahm er auf sich
„Unsere Schmerzen trug er.

D. h. ganz der Sprache gemäß: was wir verdient hätten, muste er leiden.

Wir glaubten, es sei Gottes Strafgericht über ihn,
Und er leide um seiner Sünden willen.

Das lezte: um seiner Sünde willen muß nothwendig um des Zusammenhangs willen hinzugedacht werden.

V. 5. Aber um unsrer Sünden willen ward er zerhauen,
Um unsrer Verbrechen willen aufgerieben,
Weil er gestraft wurde, blieben wir ungestraft,
Weil er blutete, blieben wir unverlezt.

Wieder derselbe Gedanke! Die Verbrechen des Volks wurden Gelegenheit und Ursache, daß der Prophet gestraft wurde. Sein unglückliches Schicksal war kein göttliches Strafgericht über ihn (V. 4.) sondern Folge seiner Freimüthigkeit gegen ein lasterhaftes Volk. Es war nicht göttliche, sondern menschliche Strafe. Wäre das Volk für die Verachtung, die es gegen den Propheten zeigte, sogleich gestraft worden, so wäre der Prophet ohne Zweifel gerettet worden. Aber, so wars umgekehrt. Der Prophet muste büssen und das Volk blieb ungestraft — er blutete und das Volk samt seinem König blieb in sicherer Ruhe. Der Prophet litt so viel, als wenn alle die Sündenstrafen, die das ganze Volk hätte büssen sollen, auf ihn gewälzt wären. Das Folgende leitet wieder auf denselben Gedanken.

V. 6. Wir alle irrten, wie Schaafe —
Jeder einen andern Weeg —
Aber Gott legte alle Strafen unsrer
Sünden auf ihn.

Es wird hier deutlich nicht auf die Unschuld der Schaafe Rüksicht genommen — Auch soll hier, wie mich dünkt, nicht gesagt werden: Wir haben den Weeg der Tugend verlassen — der Punct der Vergleichung und der Zusammenhang ist, dünkt mich, so zu bestimmen: Wir alle eilten unserm Verderben ent-

entgegen, wie Schaafe, die ihren Hirten nicht mehr haben, aber das Verderben das uns doch hätte treffen sollen, traf ihn — Und wie geduldig trug er seine Strafe!

V. 7. Man fordert sein Leben von ihm —
Und er unterwirft sich.
Er öffnet seinen Mund nicht zur Klage
Wie ein Lamm ist er, das zur Schlacht-
bank geführt wird,
Ja, wie ein Lamm, das vor seinen
Scheerern verstummt,
So öffnet' auch er seinen Mund nicht.

Nun wird dünkt mich der Augenblick beschrieben, wo der Prophet hingerichtet ist. Ich erkläre daher den 8. V. über den mich keine bisher bekannte Erklärung befriedigt hat, so:

Nun ist er der Angst und dem Ge-
richte entrissen —
— Wer bedenkts unter seinen Zeit-
genossen? —
Denn weggeraft aus dem Wohnplaze
der Lebendigen ist er,
Meines Volks Sünde ward die Ur-
sache seines Tod's.

So behalten alle Worte ihren gewöhnlichen Sinn und natürlichen Zusammenhang. לקח mit מ heißt wegnehmen 1 Mos. 3, 23. ואת דורו מי ישוחח steht in Parenthese. כי נגזר

 מארץ

מארץ חיים ist Erklärung und beinahe Wiederholung von מעצר וממשפט לקח "Er ist dem Gerichte entrissen,, heist: menschliche Gerichte können keine Gewalt mehr an ihm ausüben. — Mein Volk heist es, weil Einer aus dem Volke spricht. Diß Wort עמי muß dann V. 9. subintelligirt werden bei ויתן; so fallen wieder eine Menge Schwierigkeiten weg.

V. 9. Mein Volk bestimmte ihm sein
Grab bei den Missethätern,
Aber er fand es bei den Reichen,
Weil er keine Missethat begangen hatte,
Und kein Trug in seinem Munde war.

Dem hingerichteten Propheten war ein Grab bei den Missethätern bestimmt — aber sein schöner Tod brachte ohne Zweifel das Volk oder wenigstens einen Theil desselben samt den König zum Nachdenken — seine Unschuld wurde anerkannt — Man fand bei einigen Besinnen bald, daß sein ganzes vermeintes Verbrechen darinn bestand, einem lasterhaften König und einem verdorbenen Volke frei die Wahrheit gesagt zu haben — Aber das Opfer war gefallen — Man that also, was allein noch geschehen konnte, seine Ehre zu retten und den edlen Propheten zu rechtfertigen — Er, der wie ein Missethäter gestorben war, sollte neben Königen ruhen. So kann man sich aus Mangel an Kenntniß der Geschichte damaliger Zeiten die

die Sache vorstellen. Vielleicht kamen noch andere Umstände hinzu, welche machten, daß die Unschuld des Propheten anerkant wurde und an den Tag kam. Sollte er wirklich aus königlichem Geblüte gewesen seyn, so konnte auch dieser Umstand dazu beitragen, daß er *jezt* ein Grab neben Königen fand. Wenn man die Geschichte Manasses 2 Chron. 23. und 2 Kön. 21. liest, und es zu wiederholtenmalen ausdrüklich bemerkt findet, wie die Propheten diesem Könige seine Laster vorwarffen, wie sie ihm Strafe und Schande drohten und wie er all dieser Warnungen nicht achtete, sondern in seinen Grausamkeiten fortfuhr, so wird man es nicht befremdend finden, wenn auch Jesaias, dessen hohes Alter der Chronologie *nach gerade in* den Anfang der Regierung Manasses fallen könnte (nämlich vorausgesezt, was auch an sich sehr wahrscheinlich ist, daß er nur noch sehr kurze Zeit unter Usias geweissagt habe) 2) — wenn also auch Jesaias ein Opfer seiner Rache und seines Blutdursts wurde.

Wenn

2) Jesaias trat im Todesjahre Usiä sein Prophetenamt an (VI, 1.) Wenn ich nun annehme, daß er unter Usias auch noch 1 ganzes Jahr geweissagt habe, und die 16. unter Jotham, die 16 unter Achas, die 29. unter Hiskias und für seine Weissagungen unter Manasse noch 1 Jahr dazu rechne, so kömmt erst eine Anzahl von 63. Jahren für die prophetische Laufbahn des Jesaias heraus,

was

Wenn man ferner in eben jener Stelle liest, daß eine Zeit gekommen sei, wo Manasse sein Unrecht in seiner bisherigen Handlungsart erkannt habe, so könnte ja das Begräbniß des Propheten Jesaias gerade in diese Zeit gefallen seyn — er könnte also dem, der bei dem Missethätern hätte begraben werden sollen, ein ehrenvolles Grabmal gegönnt haben. Und wenn man ausserdem in den angeführten Stellen der Bücher der Chroniken und der Könige ausdrüklich bemerkt findet, daß die übrige Thaten Manasses, seine Verbrechen, die Orakel der Propheten unter ihm u. s. w. in den Annalen der Könige von Juda u. Israel und in der Geschichte des Chosai also in Büchern die nicht auf uns gekommen sind, er-

was nur drei Jahre mehr ist, als die gewöhnlichere Rechnung (bei Carpzov. Introd. p. 110.) die so lautet:

Unter	Usias	10 Jahre
	Jothan	16
	Achas	16
	Hiskias	18
		60 Jahre

Die Behauptung, daß Jesaias mehr als 130. Jahre überlebt habe, ist also nicht, wie man gewöhnlich glaubt, nothwendig mit der Meinung verbunden, daß er wirklich unter Manasse eines gewaltsamen Todes gestorben sei. Er konnte sein Amt zwischen dem 20 und 30sten Jahre etwa antreten und auf diese Art im Ganzen ein Alter von etlich und 80 Jahren erreichen.

erzählt seyn, so ist die Vermuthung sehr natürlich, daß in diesen verlornen Büchern auch die Geschichte des Jesaias und sein Tod werde beschrieben gewesen seyn. Ja diese Vermuthung wird zur höchsten Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß uns von der Lebensgeschichte dieses an Einfluß u. Ansehen so wichtigen Propheten sonst nirgends in den Resten der hebräischen Litteratur etwas erzählt wird. Dieß ist wohl kaum begreiflich, wenn man nicht annimmt, daß die hebräische Schriftsteller, die uns noch übrig sind, seine Lebensgeschichte als aus andern Büchern bekannt voraussezten und diese Bücher waren wohl keine andere, als eben jene Reichsgeschichten. Es ist also kein gegründeter Einwurf gegen unsre Meinung, daß von der gewaltsamen Todesart des Jesaias nirgend etwas erzählt werde. Die Bücher, wo die Erzählung ohne Zweifel stand, sind verloren und sie ist nun nur noch durch den freilich etwas trüben Canal der Tradition erhalten worden.

Ich seze noch eine Bemerkung über den Text hinzu. Wenn die bekannte Erklärung der Worte יתן את רשעים קברו ואת עשיר במותיו **bei den Gottlosen war ihm ein Grabmal bestimmt, aber sein Mausoleum ist bei den Reichen** — die richtige ist, so erhält meine Meinung eine neue Bestätigung. Wenn במות Ezech. 43, 7. aus welcher Stelle man ge-

gewöhnlich die angenommene Bedeutung erweist, Gräber bezeichnet, so muß es nicht gewöhnliche Gräber, sondern wie der Zusammenhang deutlich lehrt, königliche Gräber bezeichnen. Diß schikt sich zu meiner Meinung vortreflich.

Bei den Missethätern war ihm ein
Grab bestimmt
Aber bei den Reichen ist sein königlich
Grabmahl.

So wäre Gegensaz zwischen קבר das ohnehin, wie aus Jer. 26, 23. erhellt, den Begriff eines gewöhnl. Grabmals mit sich führt, und zwischen בָּמוֹת. Es ist bekannt, daß bei den Hebräern die Vornehmen ihre eigene Begräbnißpläze hatten, die Geringen aber an gemeinschaftlichen Orten begraben wurden S. 1 Mos. 49, 29. 2 Sam. 17, 23. 21, 14. coll. Jer. 26, 23. Doch ist nicht zu leugnen, daß auf diese Art der Zusaz bei den Reichen ungemein matt ist. Ich schlage also noch eine andere Erklärung vor, die ich noch nirgends gefunden habe, die sich aber theils zu meiner Hypothese eben so gut schikt theils sich dadurch empfielt, daß man mehr als bei irgend einer andern bei der gewöhnlichen Bedeutung der Worte bleiben kann und doch einen sehr starken Sinn erhält. Ich nehme bei ויתן eine nicht ungewöhnliche Ellipsis אלהים oder יהוה an

und nehme נתן in einer oft vorkommenden Bedeutung.

Gott machte die Gottlosen zu seinem Grabmal d. h. Er ließ ihn durch Gottlose sterben. Simple Metonymie! Ich vergleiche mit dieser Stelle Nah. 1, 14. ומסכה אשים קברך Ich will Gözenbilder zu deinem Grabmal machen. Das folgende:

Und Reiche zu seinem königlichen Grabmahl d. h. und ließ ihm durch Reiche ein königliches Grabmal bereiten. Wieder Metonymie! Gottlose wurden die Ursache seines Todes — aber zur Rettung seiner Ehre liessen ihm Reiche ein königlich Grabmahl bereiten. Welche von den wahrscheinlichern Erklärungen dieser Stelle man nun wähle, so wird sie immer zu meiner Hypothese stimmen.

Nun fährt der Dichter weiter fort: Es ist wahr, die Ehre des edlen Märtyrers ward gerettet, aber dahin war er! Es war einmal in Gottes ewigen Rathschlusse entschieden, daß er so qualvoll sterben sollte. Ohne Gottes Zulassung kont's ja nicht geschehen — Aber sein Lohn wird seines Namens Unsterblichkeit seyn — Dieß ist die Idee der folgenden Verse:

V. 10. Aber so gefiel es Gott,
Daß er gemartert würde,
Ja Jehova selbst schlug ihm diese
Wunde —

Die gewöhnliche Orientalische Vorstellung, nach welcher Gott alles wirkt, was unter seiner Regierung auch wider seine gütige Absichten geschieht. יהוה הפץ דכאו kann nicht übersezt werden: Jehova freuete sich über den zerschlagenen — sonst müste es heissen בְּדַכְּאוֹ weil das Obiect eine Person ist. In den folgenden Worten macht das תָּשִׂים den Auslegern viel Schwierigkeit — allein sie verschwindet, wenn man nur bemerkt, daß es Apostrophe an Gott ist.

Wenn du aber o Gott! sein Leben
Zum Opfer dahin gabst —
So wird er dafür im Munde der
Nachkommenschaft leben,
Und Gottes Absichten werden durch
ihn erreicht werden.

Bei dem Orientaler heist Nachkommen haben — bloß so viel, als sehr glüklich seyn. Wenn von einem Getödteten gesagt wird, daß er noch sehr lange leben werde, so ist der natürliche Sinn daß sein Name unsterblich seyn werde — daß, obgleich seine

Lebens-

Lebenstage gewaltsam verkürzt wurden, er doch in einem andern Verstande desto länger leben werde. Diese Erklärung ist, dünkt mich, den Begriffen und der Denkart eines Dichters aus dem Zeitalter, aus welchem dieses Stück ist, weit angemessener und stimmt mit den Worten יראה זרע — יאריך ימים weit besser überein, als, wenn man dabei an ein Leben nach dem Tode und an eine geistige Nachkommenschaft denkt.

Wie Gottes Absichten durch den Tod Jesaiä erreicht worden sein, läßt sich nicht wohl näher bestimmen, weil die Geschichte schweigt. Vielleicht war es dieser Tod, der Gelegenheit gab, daß Manasse und das Volk sich zu bessern anfiengen. Wenn die Unschuld des Propheten anerkannt war — so mußte sein Tod als der Tod eines Weisen erscheinen, der die Wahrheit mit seinem Blute versiegelt hatte — und so mußte nothwendig die Wahrheit desto mehr Ansehen und Würde bei den Zeitgenossen des Jesaias und der Nachwelt erhalten. Auf diese Art erreichte Gott seine Absichten durch den Tod des Propheten nur desto mehr — Und das folgende scheint mir fast zu erweisen daß diese Idee hier herrscht. Man muß bemerken, daß Gott nun wieder redt, und seinen Propheten gleichsam siegreich durch die Ehre, die er nach seinem Tode erhielt, einführt.

V. 11. Entrissen aller Qual,
Wird er viele Verehrer erhalten!

Diese Erklärung ist der Sprache vollkommen gemäß. — מעמל יראה ist eine höchst gewöhnliche sogenannte constructio praegnans — יראה ישׂבע ist ein bekannter Hebraismus: er wird in Fülle sehen. ישׂבע, ist mit בדעתו zu verbinden, wie schon Aquila, Theodotion, Symmachus, die LXX, die Syrische Version gethan haben und die einzig = wahre Erklärung hat Döderlein: reperiet sat multos doctrinae suae cultores.

Er mein wahrer Gesandte,
Wird viele zur Wahrheit leiten:
Denn er trug ihre Strafen!

Der Gedanke, daß eigentlich sie, die Schuldige, die Todesstrafe verdient hätten, welche der unschuldige Prophet auf sich nahm, wird viele zur Besserung leiten und viele werden der Wahrheit anhangen, die er durch seinen Tod versiegelte.

V. 12. Ja der Anhänger viele will ich ihm zutheilen,
Selbst Mächtige werden seine Beute seyn —

חלק שלל Beute austheilen heißt nach einem Hebraismus Beute bekommen. Der

Sinn

Sinn ist, daß sich selbst Leute von höheren Stande und Ansehen für den Jesaias und die Lehren, welche er verkündigte, erklären werden.

Weil er die Schande eines gewaltsamen Todes trug.

Es scheint, daß Jesaias sein Leben hätte retten können, wenn er die strenge Aussprüche und die drohende Orakel gegen Jerusalem und seinen König hätte zurüknehmen wollen. הערה נפשו heist nicht, wie man gewöhnlich glaubt: er sezte sein Leben dem Tode aus — oder: er verschwendete sein Leben — sondern הערה kann nichts anders heissen als entblössen und daher entehren, der Schande aussezen vergl. 3 Mos. 20, 18. 19.

Weil er gleich einem Missethäter behandelt wurde,
Weil er die Strafe vieler anderer trug,
Und sich für Schuldige dem Tod, unterwarf.

In welchem Sinne Jesaias für Schuldige starb, ist aus dem vorhergehenden ganz deutlich.

Ich stelle diese Erklärung der Prüfung sach- und sprachkundiger Richter aus, ohne sie mit einem weitern Apparat philologischer und exegetischer Bemerkungen zu versehen, und ohne

sie gegen andere Erklärungen zu vertheidigen. Sie bedarf auch dessen kaum, da sie nicht etwa auf erkünstelten und ungewöhnlichen Auslegungen einzelner Stellen beruht, sondern lauter Erklärungen annimmt, die durch den hebräischen Sprachgebrauch vollkommen erweislich sind. Wer freylich mit den dogmatischen Ideen von einer stellvertretenden Genugthuung zu dieser Stelle schon hinzukommt und wer den orientalischen Sprachgebrauch nach dem unsrigen abmisst, dem wird diese Erklärung auf den ersten Anblick misfallen und dem werden die Ausdrücke des Stücks für den Märtyrertod des Jesaias zu stark scheinen. Das Schicksal solcher Erklärungen modifizirt sich meist nach den Grundsäzen, die man vom Genius alter Sprachen hat.

Wäre die bisher vorgetragene Meinung die richtige, so müste das Stück von einem Dichter, vielleicht von einem Propheten, seyn, der entweder zu Jesaias Zeit oder bald nach ihm gelebt hätte. Das erste ist weit wahrscheinlicher: denn der Verfasser spricht so ganz theilnehmend, so ganz wie ein Augenzeuge der Hinrichtung des Jesaias, so ganz, wie es scheint, aus frischer Erinnerung und Mitempfindung, daß das Stück wohl kaum erst lange nach der tragischen Begebenheit entstanden seyn kann.

So wäre also die berühmte Weissagung eine Threnodie auf den Märtyrertod des grosen und edlen Jesaias.

Wie ein solches Stück in ein Buch komme, das den Titel: Jesaias führt, kann nach den genauern Untersuchungen über den Ursprung dieses Buchs nicht mehr die Frage seyn. Schon Spinoza (Tract. Theol. polit.) hat es gesagt, diß Buch sei eine Compilation von Fragmenten, die von einem spätern Sammler theils aus herumgehenden Stücken, theils aus den verlornen Jüdischen und Israelitischen Reichsgeschichten zusammengebracht worden sei. Auch vergaß er nicht zu bemerken, daß Jesaias ohne Zweifel und nach der Rabbinen Zeugniß noch *unter Manasse* geweissagt habe und daß doch, — was sehr auffallend sei — das Buch keine Weissagung aus dieser Zeit enthalte. Würde nicht Jesaias, wenn er diß Buch selbst redigirt hätte, auch Orakel aus dieser Zeit eingeschaltet haben? Ist aber der Redacteur eine andere und später lebende Person, so waren vielleicht damals die wenige Orakel, die Jesaias noch unter Manasse vortrug, schon verloren. In unsern Zeiten haben Koppe und Eichhorn genauer und detaillirter gezeigt, daß unser Jesaias Stücke aus verschiedenen Zeitaltern, und von verschiedenen Verfassern in sich enthalte. Insofern könnte also auch eine Elegie auf Jesaias Tod in diesem Buche gar nicht befremden.

 "Aber

"Aber eine Elegie in einer Sammlung von Orakeln?„ Finden sich aber doch auch andere Stücke im Jesaias, die nicht eigentlich prophetische Orakel sind. Finden sich doch eigentlich moralische Reden und Parabeln in diesem Buche. Warum sollte nicht noch vielmehr eine Elegie auf den Tod des Mannes Plaz darinn finden, dessen Namen dem ganzen Werke vorgesezt wurde?

Vielleicht hat sich dieses Stück aus der grosen Reichsgeschichte erhalten, wo von den Thaten Manasse's und unfehlbar auch von den Schiksalen des Jesaias so ausführliche Nachrichten enthalten waren.

Das Faktum selbst, daß Jesaias unter Manasse einen gewaltsamen und qualvollen Tod habe sterben müssen, kann bei dem Character dieses Königs und nach der Analogie der Schicksale anderer Propheten so wenig unwahrscheinlich seyn, daß sich vielmehr hier Tradition und Data der Geschichte die Hände bieten. Auch waren sie's gewohnt, die Undankbare, wie's ihnen Christus mit unwiederstehlicher Stärke vorwirft, das αιμα δικαιον zu verschütten und die Propheten zu tödten Math. 23, 35. Wenn auch nichts sonst von den grausamen Verfolgungen gegen die Propheten zeugte, so wäre schon die so ausführlich erzählte Geschichte des Jeremias hinlänglich.

Ich

Ich kann nicht umhin jener Elegie hier einige trefliche Gegenstücke aus diesem Propheten zu geben, in welchen das harte Schicksal, dem sich die Propheten oft unterwerffen mußten, nicht lebhafter und eindringender geschildert seyn könnte. Das Eine ist eine Elegie, die mit Klagen anhebt und sich in muthiger Entschlossenheit endigt. Das andere ist ein wahres lyrisches Stück, ein Ausbruch des vollsten Unmuths und — ich möchte sagen — der Verzweiflung. Das dritte ist von vermischterer Empfindung.

1) Jer. XX, 7 = 13.

Getäuscht hast du mich, Jehova,
Und ich ließ mich täuschen 3)
Du drangst mich und ich konnte nicht wiederstehen 4).
Aber da ward ich täglich zum Spotte
Und jeder zischte mich aus.
Seit ich als Prophet aufgetreten bin,
Muß ich über Gewaltthätigkeit schrein,

3) Von פתה s. Schultens ad Prov. XX, 19, wo er weitläuftig von diesem Worte handelt und unsere Stelle so erklärt: "laxiorem me fecisti Iehova et relaxatus sum h. e. me lactavisti blanda spe, qua inductus munus suscepi, quod me ludibrio atque odio publico exponit."

4) Man vergleiche seine wirkliche Berufung zum Prophetenamte 1, 6.

Muß ich laut rufen: Verwüstung!
Gottes Orakel werden mir zur
Schande,
Werden mir zur täglichen Verspottung.
Oft dacht' ich: Ich will meines Be-
rufs vergessen,
Nicht mehr Gottes Aufträge dem
Volk eröffnen —
Aber da ward's in meinem Innersten,
Wie ein brennend Feuer, das mir
alle Glieder durchdrang 5) —
Ich ermüdete mich, es zurückzuhal-
ten Aber — umsonst!
Ich konnt's nicht — ob mich gleich
die Stimmen der Lästerer
umsausten,
Und überall Schreken um mich her
war.
"Ihr seine Freunde, ihr seine Ver-
traute! 6) riefen sie,
„Ver-

5) "Das Feuer der göttlichen Begeisterung, das ich in mich gesogen hatte, ließ mir, nun in mich ganz verschlossen, keine Ruhe mehr.„ Nach der damaligen Vorstellungsart verschlang der Prophet, was Jehova ihm offenbarte. Daher das Bild vom Essen des Buchs bei Ezechiel und in der Apokalypse. Ez. 3, 1. Apok. 10, 9. 10. add. Jer. 1, 9. 15, 16.

6) אנוש שלמי und שמר צלעי steht hier für אנוש שלמו und שמר צלעו Die Personen wer-

„Verrathet ihn uns, damit wir ihn
verrathen!
„Vielleicht läßt er sich von euch eine
Schwäche entlocken —
„Und dann erliegt er uns und wir
nehmen Rache an ihm".
Aber Jehova ist auf meiner Seite,
Wie ein furchtbarer Held kämpft er
für mich.
Darum müssen meine Feinde kraftlos
hinsinken,
Beschämt über ihre mislungene Ver=
suche,
Wird ewige Schmach sie decken.
Ja, Jehova, du Allmächtiger!
Der du den Gerechten kennst
Und ins Innerste des Menschen siehst! —
Ich werde sie sehen die Rache,
Die du an ihnen nehmen wirst:
Denn dir hab' ich meine Sache über=
lassen. —
Singt Jehoven und preiset ihn,

werden hier verwechselt und da der Prophet im Gedichte spricht nnd selbst hier die Worte seiner Feinde referirt, so wird die 1ste Person statt der dritten gesezt. Die angenommene Erklärung ist nicht nur mit den Worten übereinstimmender, sondern auch poetisch= schöner, als die gewöhnliche: Omnes amici mei mihique familiares dicunt: fortaſſe poterit decipi vt eum ſuperemus & vindictam] de eo ſumamus. Dathe.

Denn er hat das Leben des Armen 7)
Der Gewalt der Ruchlosen entrissen.

2) XX, 14-18.

Verflucht sei der Tag, an dem ich
gebohren bin,
Verwünscht die Stunde, da mich
meine Mutter gebahr!
Verflucht der Mensch, der meinem
Vater die Freudennachricht
brachte:
"Ein Knabe ist dir geboren"!
Mög' er gleich Städten seyn,
Die ewiger Verwüstung bestimmt
sind!
Und Angstgeschrei des Morgens
Und Kriegslerm um Mittag verneh-
men 8)!
Warum ward' ich nicht getödtet,

Da

7) Der Prophet vergegenwärtigt sich schon die Zeit, wo er von den Verfolgungen seiner Feinde befreit seyn wird. Ich erinnere hier noch an die sichtbare Aehnlichkeit zwischen diesem Stücke und Ps. 31.

8) Dem Menschen, welcher die Nachricht von Jeremias Geburt überbrachte, wird hier der unglükliche Zustand einer Stadt gewünscht, die belagert und zerstört werden soll und wo man bald das Wehklagen der Bewohner der Stadt, bald das Kriegsgeschrei der Belagerer vernimmt. Diß ist

Da ich aus Mutterleib hervortreten
wollte?
Warum ward nicht meine Mutter
mein Grab?
Warum blieb ich nicht ewig unge-
boren 9)?
Warum must' ich aus Mutterleibe
treten? —
Um Kummer und Schmerz zu fühlen,
Und meine Tage schmachvoll zu endi-
gen!

Es ist auch nicht die geringste Spur und nicht der geringste Grund im Text' und Zusammenhange, diß nicht als Worte des Jeremias zu nehmen. Auch schicken sie sich auf *niemand* so gut als auf ihn. Ich fürchte, die Gründe, aus welchen man glaubt, es werde hier einer seiner Feinde redend eingeführt, sind am Ende mehr dogmatisch als exegetisch 10). Man findet es hart und unanständig, daß ein Prophet so gesprochen haben sollte. Aber hier

ist der Sinn des Bilds, der von den meisten verfehlt wird, welche dann auch zwei verschiedene Bilder daraus machen s. Venema Commentar. Leovard. 1765. Dathe u. a.

9) Eigentlich. Warum blieb meine Mutter nicht ewig schwanger?

10) S. Venema, Michälis, Döderlein, Dathe 2c.

hier spricht doch eigentlich nicht der Prophet — sondern der Dichter und der Mensch — Es ist kein Orakel, keine göttliche Belehrung — Es ist ein Ausbruch des Grams und der Verzweiflung in sehr starker und gedrängter Poesie. Man sagt der Prophet spreche doch sonst nicht so hart, wenn er über sein Schicksal klage — aber V. 7. und 9. dieses Kapitels ist wenigstens eben so stark und XV, 10. 18. wo niemand leugnet, daß Jeremias spreche, ist diesen Stellen ganz parallel. Es kömmt noch hinzu, daß sich meinem Gefühle nach der Wunsch des Propheten, wie aus Mutterleibe getreten zu seyn, sichtbar auf seine Einweihung zum Propheten I, 4. 5. bezieht, wo ihm Jehova sagt, daß er ihn schon in Mutterleibe zum Propheten bestimmt habe. "Ach, sagt jezt Jeremias, wär' ich ewig in Mutterleibe geblieben, hätt' ich da mein Grab gefunden, wo ich meines Lebens Ursprung fand — Wäre ich nie zum Propheten geboren worden! Wenn man endlich aus der Vergleichung des 11. und 18. V. beweisen will, daß Jeremias im zweiten Stücke nicht von sich rede, sondern einen seiner Feinde reden lasse, weil er sonst dort den Ruin seiner Feinde, hier seinen eigenen Ruin weissagen müßte 11), so vergißt man, daß man zwei verschiedene Stücke vor sich hat, die ohne Zweifel zu ver-

schie-

11) s. Dathe.

schiedenen Zeiten und mit einer sehr verschiedenen Stimmung der Empfindung niedergeschrieben sind. Dort klagt er, aber hofft am Ende — Hier sieht er nichts als Elend und ein kummervolles Leben vor sich — Aber weder an dem einen noch an dem andern Orte *weissagt er*. Jeder Unglükliche und Zaghafte befindet sich bald in diesem, bald in jenem Falle.

Die Stelle hat eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Hiob III. Man sagt zwar, Hiob habe sich in einer ganz andern Lage befunden als Jeremias 12) die Stellen seien also nicht als parallel anzusehen 13). Allein wir haben von den Leiden und Verfolgungen des Jeremias keine nähere Nachricht. Ohne allen Zweifel waren sie nicht ganz wie diejenige beschaffen, welche Hiob erfuhr, aber daß sie sehr drückend und anhaltend gewesen seyn müssen, schließt man mit Recht aus seinen mehrmals wiederhohlten und heftigen Klagen Kap. XV. und XX. Eben diese beständig wiederhohlte Schläge und Kränkungen haben ohne Zweifel zu der wehmüthigen Seelenstimmung beigetragen, die wir in Jeremias Weissagungen und Klagliedern antreffen. Aber diese sanftere gemäsigtere Empfindung war erst die Frucht einer längern Uebung — In unserm zweiten Stücke haucht, wenig-

12) Schultens ad Iob. III, 3.

13) s. Venema p. 524.

wenigstens ein momentaner, Ausbruch einer gänzlichen Erbitterung und eines glühenden Unwillens. So wie Horaz 14) die Hand verwünscht, welche den Baum pflanzte, dessen Fall ihm das Leben zu nehmen drohte, so verwünscht der unglükliche Prophet die Stunde, da er geboren war und den Mann, der seinen Vater die Nachricht brachte: **Dir ist ein Sohn gebohren!**

Ille nefasto te posuit die,
Quicunque primum & sacrilega manu
Produxit arbos, in nepotum
Perniciem, opprobriumque pagi
Illum et parentis crediderim sui
Fregisse ceruicem & penetralia
Sparsisse nocturno cruore
Hospitis: ille venena colchica
Et quicquid vsquam concipitur nefas
Tractauit, agro qui statuit meo
Te triste lignum, te caducum
In domini caput immerentis.

Hier ist derselbe dichterische Gang der Ideen und der Empfindung, wie in unserer Stelle. Der Baum und die Hand, die ihn gepflanzt hatte, waren eben so unschuldig, als die Stunde, welche unsern Propheten gebahr und der Mann, der dem Vater die Nachricht davon überbrachte — In dieser Vergleichung ligt die Apologie des Jeremias, wenn er anders eine bedarf.

14) Od. XIII. L. II.

3) XV, 10-21.

O wehe mir Mutter! daß du mich gebarst,
Um in ewigem Kampfe zu leben —
Hab' ich doch weder auf Wucher geliehen noch genommen 15),
Und doch flucht mir jedermann 16).
Jehova spricht: "Wahrlich ich werde dich aus der Noth retten! 17).
„Und über dich, o Volk! will ich zur Zeit der Noth,
Den Feind herführen

Die

15) Was gewöhnlich zu Streitigkeiten, zu Prozessen Gelegenheit giebt. Es scheint fast, es *sei ein* Sprichwort gewesen: **Er leiht und entlehnt Geld** d. h. er lebt mit den Leuten im Streite. Der Sinn des Propheten ist: Ich bin gar nicht Schuld daran, daß ich in beständigem Kampfe leben muß; ich thue nichts als meine Pflicht, als Prophet, und das verursacht mir viel Kummer, dessen ich wohl überhoben seyn könnte.

16) מְקַלְלְוַנִי ist der Arabische Pluralis מקללין
מקללים daher מקללוני statt מקלליני S.
Schultens Institutt. p. 501. wo mehrere Beispiele davon angeführt werden.

17) אם לא שרותך לטוב Dathe verändert שרותך in שליתיך weil die LXX übersezen: κατευθυνοντων αυτων und weil er auf diese Art einen

Die zulezt angenommene Apostrophe wird dünkt mich dadurch so viel als erwiesen, daß im 12. 13. und 14. V. nun unwidersprechlich eine Apostrophe an das Volk ist, worinn der Einfall des Feind's ganz deutlich gedroht wird. V. 15. spricht Jeremias selbst wieder, und wendet sich flehend um schleunige Hülfe an Jehova:

Du

einen bessern Sinn zu finden glaubt. Allein aus der Uebersezung der LXX folgt nicht, daß sie שליתיךָ lasen. Zwar übersezen sie XII, 1. שלה durch ευθυνειν — aber wenn sie an unsrer Stelle auch שלח lasen, warum brauchen sie nicht ganz dasselbige Wort? Ueberhaupt aber folgt ihre Uebersezung so wenig dem Hebräischen Texte, daß aus derselben schlechterdings keine andre Lesart ausgemacht werden kann — am wenigsten eine Lesart, die auch nicht eine einige Handschrift bestätigt. Die ächte Lesart ist ohne Zweifel die des Masorethischen Texts: שרותךָ Da diß vielen Abschreibern unverständlich war, so ändern es einige Codd. in שריתיךָ andere in שאריתךָ, שאריתךָ, שאורתךָ u. s. w. S. de Rossi T. III. p. 82. Wenn man aber nur bemerkt, daß שׁרות ein Substantivum ist von שׁרה und dem zufolge: Befreiung heißt und daß man יִהְיֶה nach denselben suppliren muß, so ist die recipirte und zugleich bestätigtste Lesart keinem Zweifel mehr ausgesezt und der Sinn ist ganz simpel und passend: **du wirst Befreiung erlangen.** שרותךָ לטוב ist als eine Constructio praegnans anzusehen, die ganz ausgedrückt so heißt: **du wirst befreiet werden**

Du waist alles Jehova!
Gedenke meiner — und räche mich
an meinen Verfolgern 18)!
Sei nicht langmüthig gegen sie 19),
Biß sie mich aus dem Wege geräumt
haben!
Gedenke, daß ich um deinetwillen
Schande trage!
Deine Worte gelangten an mich,
Und ich verschlang sie 20).
Herzensfreude war mir's, dein Diener,
Dein

den und glücklich seyn. Die Worte את־האיב הפגעתי בך — — sind an das Volk gerichtet. So behält auch פגעתי seinen gewöhnlichen Sinn und im ganzen Verse bleiben die Lesarten unverändert.

18) פקדני und הנקם לי sehe ich als synonym an.

19) אל ist hier ohnezweifel Imperativ von אלה wegnehmen, entfernen, verbieten. „Entferne deine Langmuth„ Vergl Sir. 32, 18. ȣ μη βραδυνῃ ȣδε μη μακροϑυμησει ἐπ αὐτοις und 2 Petr. 3, 9.

20) s. Not. 5. Auch im Arabischen heißt نهم zugleich etwas verschlingen und in der 4. Conj. inspiriren. S. *Schnurrer* Dissertatt. Gothae 1790. p. 159. Plautus sagt einmal: nimium libenter edi sermonem tuum.

Dein Bevollmächtigter zu seyn, du
Höchster!
Ich zog mich zurück aus der Gesell-
schaft der Fröhlichen,
Einsam und traurig leb' ich: Denn
voll deiner Allgewalt,
Voll deines glühenden Zorns war
ich 21).
Warum 22) ist denn mein Kummer
unaufhörlich?
Warum wird meine Wunde stets wie-
der aufgerissen?

Wie

21) Die Worte בדד und ישב drücken zugleich den Begriff der Einsamkeit und der stillen Wehmuth aus. Klagl. 1, 1. II, 28 Mit den folgenden Worten will der Prophet entweder sagen, daß er allein mit dem Gedanken an die Allmacht und die strafende Gerechtigkeit Gottes, die sich über das Volk offenbaren sollte, beschäftigt, zu der fröhlichen Gesellschaft nicht getaugt, sich also zurück gezogen habe — oder: daß ihn die Erbitterung seines Volks, die er durch Drohung göttlicher Strafen erregte, genöthigt habe, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen. Die Glut, von der er voll ist, ist der göttliche Zorn, den er anzukündigen hat und den er gleichsam zu seinem eigenen macht. Diese Stelle erklärt sich durch VI, 11.

22) Da ich doch meine Pflicht vollkommen beobachtete.

Wie ein schnell versiegender täuschen-
der Bach wardst du mir 23)!
"Wenn du wieder zu mir zurükkehrst,
spricht Jehova,
„Wenn du dich mir wieder weihst,
„So will ich dich wieder als meinen
Diener ansehn —
„Wenn du Sterblicher! das Göttliche
wieder auszusprechen wagst,
„So sollt du wieder mein Mund
seyn 24)!
„Sie, deine Feinde werden dir wie-
der die Hände bieten
„Nicht du ihnen. —

 Diese

23) Bei den Hebräern und Arabern heist ein schnell vertroknender Bach ein Lügner, ein Betrüger und ist Bild einer getäuschten Hoffnung vergl. Hiob VI, 15. Jes. LVIII, 11. Daher heist ein solcher Bach bei den Arabern غدير und die Wurzel غدر perfide egit. Jeremias erwartete göttliche Hülfe und fand sie nicht.

24) Diese Worte werden gewöhnlich misverstanden und erhalten daher wie z. E. bei Venema und Dathe einen sehr matten Sinn. תם אשוב ואשיבך gehören zu einem Saz und der Folgesaz ist erst: תעמד לפני du wirst vor mir stehen, mir aufwarten, mein Diener, mein Gesandter seyn. אם תוציא יקר מזולל Wenn du das Kostbare aus dem Gemeinen hervorbringst muß nach dem Zusammenhange den oben angegebenen Sinn haben, worauf auch die Worte selbst

Diese Worte verrathen, dünkt mich, die Veranlassung dieser Elegie ganz deutlich. Der Prophet hatte sich im Unmuthe zurükgezogen, sich von seinem hohen Berufe gleichsam losgesagt und lebte nun in trauriger Einsamkeit. In dieser Lage verfertigt er diß Stück, das mit Unwillen beginnt, sich dann in sanftere Wehmuth auflöst und mit Hoffnung endet.

„Wie eine eherne feste Mauer
„Sollt du unter diesem Volke dastehn!
„Sie werden dich bestürmen, aber — umsonst!
„Denn ich werde dein Schuz, dein Erretter seyn!
„Ich dich der Hand der Boshaften entreissen
„Und vom Arme der Gewaltthätigen befreien.

selbst leiten. Eine Scheidung der Frommen von den Gottlosen kann hier nicht wohl angezeigt werden da sie dem Propheten nicht möglich war und da man nicht begreift, wie sie in diesem Zusammenhang kommen sollte.

II.

Dan. IX, 24 - 27.

Nach Parallelstellen erklärt.

Ueber Dan. IX, 24 — 27.

In der Stelle Dan. XI, 21 = 45. kommen Züge vor, die auf den syrischen König Antiochus Epiphanes so charakteristisch passen, daß man mehr eine wirkliche Geschichtserzählung, als eine Weissagung zu lesen glaubt. Die Stelle ist überhaupt durchaus so deutlich, daß auch andere, die, ohne denselben Grad von Deutlichkeit zu haben, ihr in einzelnen Zügen ähnlich sind, Licht aus ihr schöpfen können und daß auch vielleicht die dunkelste Stelle im Buche Daniel durch sie wenigstens von einer Seite aufgehellt werden kann. Wir wollen daher die Stücke zusammenstellen und, so weit es zu unserem Zwecke gehört, entwickeln:

XI, 21 = 45.

21. Ein Verworffner wird aus dem Königsstamme hervorwachsen 1)

1) Dem Seleucus Philopator, seinem Bruder nachfolgen.

Man wird ihm die Königswürde
nicht auftragen.
Unvermerkt wird er sich einschleichen,
Und das Reich durch Schmeichlers-
künste erbeuten.
22. Arme ohne Zahl werden wieder ihn
kämpfen,
Aber überwältigen, zermalmen wird
er sie —
Sie, ja selbst den mit ihm verbün-
deten Fürsten - —
23. Vom Augenblicke des Bündnis-
ses an,
Wird er ihn treulos hintergehen —
Wird ausziehn und ihn mit kleiner
Macht besiegen.
24. Er wird in die ruhige, geseegnete
Provinz eindringen,
Er wird thun, was seine Väter und
Vorväter nicht thaten,
Er wird die Beute, die geraubten
Schläge austheilen,
Er wird auf die Eroberung der
festen Städte sinnen,
Aber sein Ziel ist ihm gesezt!
25. Aufs neue wird er gegen des Mittags
König 2)
Sich entrüsten und seiner Macht
aufbieten —

Des

2) Den König von Egypten Philometor

Des Mittags König wird sich mit
grosem gewaltigem Heere
Zum Kampf erheben —
Aber er wird fallen durch Hinterlist;
26. Seine Tischgenossen werden ihn verderben,
Des Königs von Mitternacht Heer
Wird das Land überschwemmen,
Und Tod um sich her verbreiten.
27. Die beiden Könige werden sich zu berücken suchen.
Ob Einem Tische werden sie einander heucheln,
Aber keiner wird zum Zwecke kommen,
Denn noch ist die Zeit nicht da!
28. Mit grosen Schäzen wird der König von Mitternacht
In sein Land zurükkehren —
Gegen Gottes Verbündete wird er seine Absicht richten,
Er wirds thun und in sein Land zurükkehren.
29. Zur bestimmten Zeit wird er wieder
Ins mittägliche Land ziehen —
Aber dieser Zug wird nicht wie der vorige seyn:
30. Kitthäerschiffe werden gegen ihn seegeln
Er wird gedemüthigt werden und ergrimmen,
Und gegen Gottes Verbündete

Wird sein Zorn ausbrechen —
Er wird die begünstigen,
Welche den heiligen Bund verlassen
haben.
31. Sein Heer wird in der Stadt stehen,
Und das bevestigte Heiligthum ent-
weihen,
Und das tägliche Opfer aufheben,
Und die Greuel des Verwüsters an
seine Stelle sezen 3).
32. Die Bundbrüchige wird er durch
Schmeicheln gewinnen,
Aber die Verehrer Jehova's werden
stark seyn,
Und nicht wanken! —
33. Die Verständigen im Volke,
Werden Lehrer der andern werden —
Aber Schwerdt und Feuer,
Fesseln und Armuth werden sie treffen.
34. Mitten in der Noth wird eine kleine
Hülffe kommen,
Dann werden sich viele an die Ver-
folgte anschmiegen.
35. Von den Verständigen werden einige
erliegen,
Damit sie bewährt, gesichtet, geläu-
tert werden,
Biß der Verfolgung bestimmtes
Ende naht.

36.

3) So erkläre ich שקוץ משמם s. unt. bei IX, 27.

36. Inzwischen wirds dem König nach
Wunsch gelingen,
Er wird sich erheben und aufwerffen
Gegen alles, was Gott ist —
Er wird den Gott der Götter lästern,
Bis Gottes Zorn reif ist,
Und das Endurtheil über ihn ergeht.
37. Der Gott seiner Väter nicht, das
Flehn der Weiber nicht,
Kein Gott wird ihn rühren —
Er wird sich über alles erhaben
dünken.
38. Nur den Kriegsgott wird er ehren,
Den Gott, den seine Väter nicht
kannten,
Mit Gold und Silber, mit Edel-
steinen
Und kostbaren Geschenken wird er
ihn ehren.
39. Die Verehrer des fremden Gottes
Wird er hoch ehren, wird sie herr-
schen lassen über andre,
Und jedem einen Theil des Landes
zumessen 4)

40.

4) Ich erkläre diese dunkle Stelle, die man gewöhnl. ziemlich wiedersinnisch so versteht: Der König werde den Verehrern des fremden Gottes das jüdische Land verkauffen, aus dem Syrischen ܡܫܘܚܢܐ mensor ܡܫܘܚܬܐ dimensio, welches vermuthl. die ursprüngl.

Be-

40. Am Ende der Zeit wird der König
 von Mittag ihn anfallen —
 Aber der König von Mitternacht
 Wird wie ein Ungewitter
 Mit Wagen, Reutern und einer gros-
 sen Flotte
 Ueber ihn herstürmen —
 Seine Provinzen überschwemmen
 und durchstreifen.
41. Auch in das theure Land wird er
 fallen.
 Viele werden ihm erliegen —
 Nur Edom, Moab und der Moa-
 biter Blüthe
 Werden seinem Arm entrinnen.
42. Aber in andern Provinzen wird sein
 Arm wüten,
 Egypten wird ihm nicht entrinnen.
43. Ueber die Schäze von Gold und
 Silber
 Ueber alle Kostbarkeiten Egyptens
 wird er gebieten,
 Lybier und Cuschäer werden gefan-
 gen hinter ihm her wandeln.
44. Aber Gerüchte von Mittag und
 Mitternacht werden ihn
 schrecken,

In

Bedeutung von מחיר ist. "Der König wird die Verehrer des fremden Gottes zu Beherrschern einzelner Theile Judäas machen,,

In wildem Grimme wird er zu neuer Verwüstung ausziehen.

45. Zwischen den Meeren am gottgeweihten Berge

Wird er sich lagern und — hülflos sterben.

Jeder Zug dieser Schilderung kann mit einer Thatsache aus der Geschichte des Antiochus Ephiphanes belegt werden, wie auch von Harenberg und andern Auslegern Daniels geschehen ist. Zu unserem gegenwärtigen Zwecke gehört es bloß, auf folgende Züge aufmerksam zu machen. Es werden deutlich vier Feldzüge des Königs Antiochus in Egypten angeführt. Der erste V. 22 = 24. Der zweite V. 25 = 28. Der *dritte* V. 29 ff. Der vierte V. 40 ff.

Auf dem ersten Zuge ist Antiochus *glüklich*, erreicht aber doch seinen Zweck nicht ganz und es wird warnend hinzugesezt: Sein Ziel ist ihm gesezt.

Auch auf dem zweiten Zuge siegt er, kommt aber doch nicht ganz zum Zwecke. Auf der Rükkehr in sein Land brütet er feindliche Absichten gegen die Juden aus, die er auch ausführt.

Auf dem dritten Zuge wird er durch eine dritte feindliche Macht genöthigt, unterwegs umzu=

umzuwenden — läßt aber dann seinen Zorn gegen die Juden aus, kommt mit seinem Heere nach Jerusalem, entweiht den Tempel, verübt Grausamkeiten, biß — wie die Urkunde hinzusezt — das Ende kömmt d. h. biß ein neuer Krieg mit dem König von Egypten ihn abruft und den Grausamkeiten, welche er in Judäa ausübte, ein Ende macht.

V. 36-37. Wird — was wohl zu bemerken ist, aber gewöhnlich übersehen wird — kein neuer Feldzug des Antiochus geschildert. Die Verwüstung, die er in Judäa und besonders in Jerusalem auf seiner Rückkehr vom dritten vereitelten Zuge anrichtete, wird hier noch weiter geschildert. Es ist Fortsezung und zum Theil Wiederhohlung von dem, was schon V. 30-33. beschrieben worden war. V. 29-39. machen also eigentlich nur Ein Ganzes aus, das aber in drei Theile zerfällt, an deren Ende der Prophet immer des Ziels gedenkt, das dem Tirannen gesezt sei. V. 35. — V. 36. extr. — V. 40. init.

Zum vierten Feldzuge wird er durch einen Angriff des Königs von Egypten selbst veranlaßt. Auf demselben verschont er auch Palästina nicht, aber seine Hauptabsicht geht wider Egypten. Während seiner Abwesenheit suchen die Juden ihre Freiheit und ihren Gottesdienst wiederherzustellen — Antiochus vernimmt

nimmt das Gerücht davon — eilt zur Rache herbei — und findet auf dem Weege sein eigentliches gänzliches Ende — stirbt hülflos.

Das Ganze schließt sich also mit dem Tode des Antiochus.

Die Verfolgungen, Gewaltthätigkeiten und Grausamkeiten, welche dieser König, unmittelbar vor seinem lezten Feldzuge gegen den König von Egypten, in Judäa ausübte, sind es, wie die Entwickelung des ganzen Stücks XI, 21-45. zeigt, offenbar, welche der Verfasser vorzüglich heben und ins Licht stellen will. Es ist, wie wenn er die übrigen Thaten des Antiochus nur um dieser Hauptsache willen schilderte und gleichsam an sie als an das Hauptglied ankettete. Diesen Theil des zusammengesezten historischen Gemäldes mahlt er am meisten aus. Nachdem er V. 35. schon am Ende desselben war, hebt er wieder aufs neue an, dieselbe Sache zu schildern.

Ausserdem ist es bemerkenswerth, daß sich an alle Schilderungen, die der Verfasser von den Feldzügen des Antiochus und seinen in und ausser Judäa verbreiteten Verwüstungen liefert, immer der Gedanke anschließt: Es wird, es muß zu einer bestimmten Zeit ein Ende nehmen — und der, welcher

cher überall Verderben verbreitet, wird sein Verderben, sein Ende auch finden.

Das XII. Kap.

bezieht sich nicht, wie viele glauben 5), auf eine Zeit nach dem Tode des Antiochus, sondern ganz deutlich auf eben die Zeit, die unmittelbar vorher im XI. Kap. beschrieben worden war; vornämlich abermals auf die Zeit der lezten härtesten Verfolgungen, die Antiochus in Judäa ausübte, biß an seinen Tod.

Eine etwas nähere Entwickelung des XII. Kap. wird diß ganz deutlich machen.

Zu Anfang desselben wird die Zeit beschrieben, wo Judas Maccabäus zur Vertheidigung seines Volks aufstand — eine Zeit wo Antiochus noch lebte.

V. 6. fragt einer der Engel, die in Chaldäischer Priesterkleidung dargestellt werden:

Wenn werden diese erstaunende Dinge ihr Ende nehmen? (ץק.) Da das XII. Kap. mit dem XIten zusammenhängt, wo nicht gar ihm ganz parallel ist, so läßt sich wohl nicht zweifeln, daß hier von eben dem Ende die Rede sei, das vorher so oft und so deutlich bezeichnet wird — also theils von dem Ende der

5) z. E. Freymüthige Versuche p. 66.

der Verfolgungen des Antiochus und seiner Grausamkeiten in Judäa theils von Tode dises Tirannen. So ists auch wirklich. Ein anderer Engel antwortet auf jene Frage V. 7. mit einem Schwur:

Nach drei Jahren und einem halben,
Wenn die Macht des heiligen Volks,
wird geschwächt gewesen seyn
Als dann wird all' diß erfüllt seyn —

Daniel findet diese Erklärung noch sehr dunkel, wie's auch in seiner Lage natürlich war, — und fragt also noch einmal V. 8.

Wie wirds denn am Ende seyn?

Er erhält die Erklärung, daß bis zur wirklichen Erfüllung, bis zum eigentlichen Ende, auf welches sich die Weissagung beziehe, sie dunkel seyn müsse (V. 9.) Aber zum deutlichen Fingerzeig für die, welche die Weissagung historisch interpretiren können, wird aus XI, 31. 33. 35. einer Stelle, die sich ganz gewiß auf Antiochus Epiphanes bezieht, ein Zug beinahe wörtlich wiederhohlt. V. 10.

Viele werden bewährt, gesichtet, geläutert werden,
Die Gottlosen werden gedankenlos sündigen,

Nur die Verständige werden nach-
denken.

11. Von der Zeit der Aufhebung des
täglichen Opfers
Und der Verbreitung der Greuel
des Verwüsters (biß zum Ende
der Verfolgung)
Werden tausend zweihundert und
neunzig Tage seyn

12. Glüklich, wer ausharrt
Und 1335 Tage überlebt (d. h. das
Ende und den Tod des Antiochus
selbst überlebt)

Ich baue hier nichts auf die Chronologie, sondern alles auf Zusammenhang und Parallelismus der Ausdrücke und Vorstellungsarten. Die angeführten Stellen des XI. und XII. Kap. handeln also ohne allen Zweifel vom Antiochus Epiphanes. Nun vergleiche man damit folgende Stellen.

Im VII. Kap.

erblikt der Seher vier Thiere. Das vierte V. 7. das auch schon aus andern Gründen, die wir hier nicht anführen können, die Nachfolger Alexanders des Grosen welche zugleich Verfolger der Juden waren, bezeichnet, ist ein fürchterlich Ungeheuer, zertritt mit seinen Füssen, was es mit seinen eisernen Zähnen nicht verzehren und zermalmen kann,

kann, und hat 10 Hörner. Nun fährt der Seher V. 8. fort:

Da ich die Hörner näher betrachtete,
Siehe! Da wuchs ein anderes kleineres Horn
zwischen ihnen hervor —
Drei der vorigen Hörner wurden von ihm entwurzelt.
Es hatte Augen, wie Menschenaugen,
Und einen Mund, der stolze Reden sprach.

Darauf sieht der Prophet Gericht halten V. 9. 10. Und V. 11. sagt er:

Alsdann sah' ich, wie das Thier,
Wegen der stolzen Worte, die sein Horn sprach,
Getödtet, verstümmelt, verbrannt wurde.

Der Seher wünscht vorzüglich zu erfahren, was die 4te Thiergestalt für eine Bedeutung habe und sezt in seiner Frage noch folgende Züge von dieser Gestalt hinzu: (V. 20. 21.)
Es war gröser als die andere Thiere
Und es kriegte mit den Heiligen und überwand sie.

Wenn auch nachher nicht eine nähere Erklärung dieser Visionsgestalt gegeben würde,

 so

so müßte man, dünkt mich, schon aus Vergleichung mit dem XI. und XII. Kap. errathen können, wer das kleinere Horn ist, das mit Gottes Heiligen kriegt und dessen Hochmuth und Gewaltthätigkeit so tief gedemüthigt wird. Aber die Erklärung selbst weist noch näher auf die Verwandschaft dieses Gesichts mit den zuvor erklärten hin:

23. Das vierte Thier ist ein viertes Reich,
Das auf der Erde entstehen wird,
Verschieden von allen andern Reichen,
Es wird die Erde aufreiben, zertreten, zermalmen.

24. Die zehn Hörner des Thiers sind zehn Könige,
Nach diesen Königen wird ein anderer aufstehn,
Verschieden von den vorhergehenden,
Und wird sich drei derselben unterwerfen.

25. Er wird den Höchsten lästern,
Und die Heilige des Höchsten ängsten, (die Juden)
Er wird ihre Zeit und Gesez ändern wollen,
Auch werden sie ihm drei Jahre und ein halbes überlassen werden.

26. Alsdann aber wird Gericht gehalten,
Und ihm seine Macht genommen werden

Ja zu Grunde gerichtet soll er werden,
Biß er ein Ende nimmt —

Hier ist alles, biß auf Ausdrücke und Ordnung der Gedanken, mit den vorhin angeführten Stellen parallel. Eben so ist es noch *eine* andere Stelle

VIII, 9 : 14.

Von einem der Hörner des Ziegenbocks
Wuchs ein kleines Horn hervor,
Es wuchs gegen Mittag und Morgen und das theure Land. (Judäa)
10. Biß zu den Gestirnen wuchs es,
Einige derselben warf es zur Erde nieder,
Und zertrat sie —
11. Ja biß gegen den Anführer der Gestirne erhob es sich,
Und raubte ihm das tägliche Opfer
Und entweihte seine heilige Wohnung.
12. Auch ward ihm Gestirn und Opfer übergeben
Um der Sünde des Volks willen —
Und es warf die Gerechtigkeit zu Boden
That's — und freute sich des glüklichen Erfolgs.

 13.

13. Darauf hört' ich einen Heiligen den
andern fragen:
Wie lange wird die Aufhebung des
Opfers,
Die Ruchlosigkeit des Verwüsters,
Die zertretung des Heiligthums und
der Gestirne dauern?,,
14. Da sagt' er zu mir: Zweitausend drei-
hundert Morgen und Abende
lang;
Alsdann wird das Heiligthum wie-
der rein werden.

Und

V. 23. — Ein furchtbarer, arglistiger
König wird aufstehn
24. Mächtig wird er seyn, aber nicht
durch Macht obsiegen,
Fürchterliche Verwüstung wird er
verbreiten und es wird ihm
gelingen
Mächtige und das Volk der Heiligen
wird er verderben durch List.
25. Mit seinem Arm wird er den Trug
ausführen.
Stolz wird er sich erheben und tau-
sende kalt hinwürgen,
Dem Fürst der Fürsten wird er trozen
Aber selbst hülflos zu Grunde gehen.

Wenn man nun nach Lesung dieser Stel-
len auf eine andere käme, die zwar mit un-
über-

überwindlichen Schwierigkeiten in einzelnen Theilen verbunden wäre, in der sich aber Stellen, wie folgende, fänden:

Das Volk des Anführers, der da kommen soll,
Wird Stadt und Heiligthum verderben,
Aber wie eine Wasserfluth wird sein Ende seyn (kommen)
Inzwischen aber, biß der Krieg ein Ende nimmt,
Wird das Strafgericht der Verwüstung seyn (ausgeführt werden)
Der Bund wird bei vielen fest bleiben (eine Zeitlang)
Aber der Verwüster wird die Opfer aufheben,
Auf dem Flügel der Greuel schwebt er daher,
Biß auch über ihn Ende (Untergang) und Endurtheil ausgegossen ist 6)

(oder nach den Syrischen תִּתַּךְ auf ihn ruht) so würde sich jeder Leser, der ohne vorgefaßte Meinung zu dieser Stelle hinzukäme,

 wohl

6) Die angenommene Erklärung der Worte ועל כנף שקוצים und נחרצת שממות משמם ועד כלה ונחרצת תתך על־שומם werde ich unten in der Abhandl. über das Ansehen Daniels bei Christus und den Aposteln vertheidigen

wohl nicht enthalten können, zu glauben, daß hier von eben dem Gegenstande die Rede sei, von welchem in den obenangeführten Stellen des VII. VIII. XI. und XII. Kap. die Rede war. Die angeführten Worte aber machen einen Theil und zwar den bei weitem deutlichsten Theil der berühmten Stelle Dan. IX, 24-27 aus. Nun vergleiche man noch genauer

V. 26. die Worte

והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא
וחללו המקדש

mit XI, 31.

זרעים ממנו יעמדו

und V. 45.

ויטע אהלי בין ימים להר צבי קדש

die Worte:

וקצו בשטף ועד קץ מלחמה נחרצת
שממות

mit XI, 36.

עד כלה זעם כי נחרצה נעשתה

und V. 35.

עד עת קץ V. 40. ובעת קץ add. XII, 6-8. VII, 26.

Die Worte V. 27.

והגביר ברית לרבים

mit XI, 30. 32.

מרשיעי ברית — יחניף
ועם ידעי אלהיו יחזיקו ועשו

die

die Worte V. 27.

ישבית זבח ומנחה

mit XI, 31.

היסירו התמיד add. XII, 11. VIII, 11. 13.

Die Worte V. 27.

ועל כנף שקוצים משמם ועד כלה
ונחרצה תתך על שומם

mit XI, 31.

ונתנו השקוץ משמם
V. 35. — עד עת קץ
V. 45. ובא עד קצו ואין עוזר לו
add. XII, 11. VII, 11. 26. ודינא יתיב
ושלטנה יהעדון ולהשמדה ולהובדה
עד סופא add. VIII, 13

Hier ist unverkennbare Aehnlichkeit! Und sie geht so weit, daß man sie nicht bloß für zufällig halten, und auch nicht annehmen kann, daß etwa zweierlei Gegenstände mit ähnlichen Worten und Vorstellungsarten dargestellt werden. Es kömmt nun nur noch darauf an, ob sich auch die übrige Theile der Stelle IX, 24. ff. so erklären lassen, daß man dabei annehmen kann, die angeführten Worte des 26. und 27. V. gehen wirklich auf den Antiochus Epiphanes. Da jede Erklärung der in dieser Stelle enthaltenen Zahlenbestimmungen immer etwas willkührliches behalten wird, wie die Geschichte der Auslegungen derselben unwiedersprechlich lehrt, so

sezen wir sie jezt bei Seite und nehmen bloß an, daß hier gewisse Zeitpuncte, vielleicht auch bloß unbestimmt, angegeben werden sollen.

V. 24. ist deutlich von einer Begebenheit die Rede, welche das jüdische Volk und die Stadt Jerusalem betrifft und von einer Zeit
Wo die Strafe der Sünden vollzogen
Die Missethat versiegelt,
Die Verbrechen ausgesöhnt sind.
Wo die ehmalige Gnade (Gottes oder Gottes-Verehrung) wieder eingeführt,
Die Vision des Propheten besiegelt (erfüllt)
Und das Heiligthum eingeweiht ist.

Wenn man sich erinnert, daß der Seher nach V. 2. über dem Lesen des Jeremias dem Ende der 70. Jahre nachdachte, während welcher die Juden im Exil bleiben sollten — daß er in seinem Gebete Gott um Rükkehr ins Vaterland, um Wiederaufbauung Jerusalems bittet — wenn man sich endlich erinnert, wie andere Propheten die Zeiten nach dem Exil schildern — so wird man diese Antwort des Engels V. 24. nicht anders als vom Ende der Babylonischen Gefangenschaft und der Wiederherstellung der Stadt und des Tempels verstehen können. Viele auch von denen

denen, welche das Folgende vom Messias und der Zerstörung Jerusalems durch die Römer verstehen, sind hierinn mit mir einig.

V. 25. ist von einem Zeitraum die Rede, welcher anfängt

Mit der Erlangung des Worts (der Erlaubniß)
Zurükzukehren und Jerusalem wieder aufzubauen

und sich endigt

Mit einem משיח נגיד
Was in diesem Zeitraume geschehen soll, ist deutlich in eben diesem V. bestimmt
Straßen und Mauern sollen wieder gebauet werden.
[oder auch öffentliche Gerichtspläze].
Diß geschah wirklich zwischen der Rükkehr aus Babylon und dem Antiochus Epiphanes.

Die Worte ובצוק העתים können entweder noch mit dem 25. oder mit dem 26. V. verbunden werden. Uebersezt man sie: in kurzer Zeit, so ist das erste, übersezt man sie aber: in kummervoller Zeit, so ist das zweite wahrscheinlicher. Nehmen wir einmal das lezte an:

In kummervoller Zeit
Und nach dem Verfluß des Zeitraums (V. 25. 26.)

Wird

Wird der משיח ausgerottet werden
und nichts mehr seyn
(Oder: Ausrotten und Gericht halten)
Und der נגיד Stadt und Heiligthum
verderben.

Wir lassen inzwischen die Worte משיח יכרת ואין לו im Ungewissen und bemerken Folgendes. Der נגיד ist, ohne Zweifel Antiochus Epiphanes, der in andern Stellen eben so wie hier geschildert wird, und der sich recht gut in den Zusammenhang schickt. Nichts ist wahrscheinlicher als daß der, welcher V. 26. simpel נגיד heißt, eben derselbige sei, welcher V. 25. משיח נגיד und V. 26. משיח allein heißt. Wenn auch die Gleichheit des Namens nicht natürlich darauf hinleitete, so müßte es doch schon die Ordnung der Zeitbestimmung thun.

V. 25. wird ein Zeitraum von der Wiederkunft aus Babylon biß zum משיח נגיד bestimmt

V. 26. ist dieser Zeitraum verflossen und nun erscheint wieder ein משיח und ein נגיד mit dem gleichsam eine neue Periode beginnt.

Die Sprache erlaubt es und der Zusammenhang räth es מְשִׁיחַ נָגִיד zu übersezen: der gesalbte Anführer. Wer kann dieß anders seyn, als jener König, der wider die Juden zu Felde zog, eben der Antiochus Epiphanes, der (V. 27.) das Heiligthum entweihte, die Opfer aufhob, Greuel ausübte, biß ihn selbst die Rache traf? Kap. VII. VIII. XI. XII.

Aber nun kann auch die Wahl zwischen den zweierlei Erklärungen der Worte יכרת משיח nicht mehr schwer fallen. Die Punctation יְכָרֵת ist bei weitem wahrscheinlicher und die Lesart Theodotions דין für אין empfielt sich von selbst:

Der Gesalbte Feldherr wird zerstören,
Und Gericht halten d. h. Strafgerichte
vollziehen.

Ich leugne aber nicht daß mir die Worte יכרת ואין לו wirklich verdächtig sind; es wäre auch bei einer so grosen Menge von Varianten, Abweichungen der Ueberss. und den vielen gleichen Worten im Texte nicht zu verwundern, wenn sich etwa durch einen Schreibfehler nach und nach Worte eingeschlichen hätten, die ursprünglich nicht im Texte standen. Auf diese Art bekäme auch der Text mehr Rundung und einen schönern Zusammenhang: In jenen kummer-

mervollen Zeiten, wenn der bestimmte Zeitraum verflossen ist, wird das Volk des Anführers, der da kommen soll, Stadt und Heiligthum verderben —

Nun ist Sinn und Zusammenhang der ganze Stelle deutlich. V. 24. ist im Allgemeinen von dem glüklichen Zustande nach der Rükkehr aus der Gefangenschaft die Rede. V. 25. wird eine Periode bestimmt die mit dieser Rükkehr anfängt, während welcher Jerusalem wieder hergestellt wird, und die sich mit Antiochus dem Feinde und Zerstörer dieser Stadt endigt V. 26. und 27. werden theils die Verfolgungen und das Elend, welche eben jener König in der Stadt verbreitete, theils ihr Ende und der Tod des Tyrannen selbst geschildert. Kann man wohl mehr Gründe für eine wahre Erklärung verlangen?

So handeln also die Stellen Dan. VII. 8. 11. 20-22. 23-27. VIII, 9-14. 21, 25. IX, 24-27. XI, 21-45. XII, 6-12. durchaus vom Antiochus Epiphanes.

III.

Ueber
das Ansehen Daniels
zur Zeit Christi und der Apostel
und bei den spätern Juden.

Viele neue Schriftsteller behaupten, das Buch Daniel sei unter den Juden nicht nur sehr wenig bekannt, sondern auch verachtet gewesen, es sei nie in den Synagogen vorgelesen worden, auch Jesus und seine Apostel haben es nicht hoch genug geschäzt, um ihre Reden durch seine Aussprüche zu bekräftigen, wozu sie doch so häuffige und natürliche Veranlassung gehabt hätten 7).

Diese Behauptungen, die von viele geradezu als gewiß vorausgesezt worden, schienen mir auf den ersten Anblik unerweislich, und nach einer näheren Prüfung habe ich sie theils ganz ungegründet, theils einer grosen Einschränkung bedürftig gefunden.

Der

7) S. z. E. Freimüthige Versuche über verschiedene in Theol und bibl. Krit. einschlagende Materien Berlin 1783 1783. S. 10. 92. ff. 10. Inquisitio crit. et exeg. in diffic. prophetae Dan. IX. 24-27. locum Praes. *Wiesner* def. *Loewenheim.* Wirceburgi 1787.

Der innere Werth oder Unwerth dieses Buchs darf bei dieser Untersuchung gar nicht in Anschlag kommen. Es kommt hier bloß auf die Aufsuchung, die Combination und die Beurtheilung von gewissen Datis und zerstreuten Spuren an, aus welchen sich ergeben muß, ob zur Zeit Christi und der Apostel und noch späterhin dieß Buch in Ansehen oder Verachtung war.

Ob das Buch in den Synagogen vorgelesen wurde oder nicht? läßt sich nicht wohl entscheiden und thut auch nichts zur Sache. Wurde es in den ältesten Zeiten zu den grosen Propheten gerechnet (s. Storr Neues Rep. 2. Theil) so wurde es ohne Zweifel vorgelesen. Wurde es von jeher zu den Hagiographis gerechnet, so wurde es nicht vorgelesen, aber es konnte nichts destoweniger als kanonisches Buch im Ansehen stehen und der Grund, warum es in diese Classe kam, konnte ein ganz anderer, als Geringschäzung desselben seyn. (Eichhorn Einl. §. 616). Wir lassen also diese Frage als nicht zur Sache gehörig auf der Seite liegen. Auf was es hier vor allen Dingen ankommt, ist der Gebrauch, den das N. T. vom Buche Daniel macht. Unsre Untersuchung mag von der Allegation Math. 24, 15. vergl. Marc. 13, 14. die wir hier zugleich nach ihrer Quelle, nach ihrem Zwecke, nach ihrem Inhalte betrachten wollen, ausgehen!

Ma-

Mathäus	Marcus
Οταν ȣν ιδητε το βδελυγμα της ερημωσεως το ρηθεν δια δανιηλ τȣ προφητȣ εστως εν τοπω αγιω ο αναγινωσκων νοειτω τοτε —	Οταν δε ιδητε το βδελυγμα της ερημωσεως εστως οπȣ ȣ δει ο αναγινωσκων νοειτω τοτε —

Diese Allegation könnte aus mehr als einer Stelle Daniels genommen seyn. Folgende drei kommen hier in Betracht, die ich nach dem Grundtexte und zugleich nach der Uebersezung der LXX und Theodotions anführe:

IX, 27.

ועל כנף שקוצים משמם ועד כלה ונחרצה תתך על שומם

LXX (Romae 1772)	Theodotion:
και επι το ιερον βδελυγμα των ερημωσεων εσται εως συντελειας και συντελεια δοθησεται επι την ερημωσιν	και επι τȣτοις επι το ιερον βδελυγμα της ερημωσεως και εως συντελειας καιρȣ συντελεια δοθησεται επι την ερημωσιν. Ms. Vatic. και επι τȣτοις non legit.

XII, 11.

ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שמם ימים אלף &c.

LXX: *Αφ ȣ αν αποϛαθη η θυσια διαπαντος και ετοιμαθη δοθηναι το βδελυγμα της ερημωσεως ημερας χιλιας* &c.

Theodotion eben so—

XI, 31.

וזרעים ממנו יעמדו וחללו המקדש
המעוז והסירו התמיד ונתנו השקוץ
משמם

LXX: *και βραχιονες παραυτȣ ϛησονται και μιανȣσι το αγιον τȣ φοβȣ και αποϛησȣσι την θυσιαν και δωσȣσι βδελυγμα ερημωσεως*

Theodotion: *και αποϛελει χειρα αυτȣ εν ταις γαιαις και βεβηλωσȣσι το αγιασμα της δυναϛειας και μεταϛησȣσι τον ενδελεχισμον και δωσȣσιν εις το βδελυγμα ηφανισμενον*

Wenn man diese Stellen und die griechischen Uebersezungen derselben mit der Allegation Christi vergleicht, so kann man leicht auf den Gedanken gerathen, daß Christus nicht eigentlich eine einzelne Stelle Daniels citirt, sondern nur überhaupt an das *βδελυγμα της ερημωσεως*, von dem Daniel in mehreren Stellen rede, erinnern wolle. Da er aber von einem *βδελυγμα της ερημωσεως εϛως εν τοπω αγιω* redt, so nimmt man gewöhnlich an, daß er eigentlich die Stelle IX, 27. citire, wo wenigstens die grie-

griechische Ueberseзer von einem βδελυγμα της ερημωσεως επι το ιερον reden.

Aber Christus mag nun bloß auf diese Stelle oder auf mehrere Rücksicht genommen haben, so ist in jedem Falle gewiß, daß jene drei Stellen nicht von der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, sondern durchaus von der Verwüstung, welche Antiochus Epiphanes daselbst anrichtete, handeln. Ja noch mehr die Stelle IX, 27. die er vielleicht eigentlich allegirt, hat auch im Hebräischen einen ganz andern Wortverstand, als er ihr gibt. Ueberhaupt hat diese ganze Allegation sehr viel Eigenes und Schweres.

Was also zuvörderst die Originalstelle selbst betrift, so braucht es für Sprachkundige nicht einmal erwähnt zu werden, daß keine der bisher gewöhnlichen Erklärungen genugthuend ist. Wir halten uns nicht damit auf, ihren Ungrund zu zeigen. Am meisten Sprachgebrauch möchten wohl noch die Lightfootische Hor. hebr. et talm. ad Math. 24, 15. und Bengelische Gnomon ad l. c. vor sich haben. Nur daß man dabei Gedanken in den Text hineintragen muß — Da die LXX Theod. Vulg. Syr. hex. und Ar. כנף durch Tempel übersezen, so haben einige daraus geschlossen, sie haben wirklich ובהיכל יהיה שקוץ gelesen

sen, 8) andere aber כנף habe wirklich die Bedeutung von Tempel. Für die Lesart היכל hat man sogar die Allegation in den Evangelisten als einen Zeugen angeführt 9). Allein ist es wohl wahrscheinlich, daß die schwerere Lesart כנף an die Stelle der so leichten היכל getreten seyn soll? Zudem läßt es sich erklären, wie die alten Uebersezer auch bei der Lesart ועל כנף שקוצים auf die Erklärung vom Tempel gekommen sind. Das Wort Flügel erinnerte sie an den Flügel eines Gebäudes und an unserer Stelle führte sie der Zusammenhang dann auf das Tempelgebäude. Diese Erklärung war freilich unerwiesen und willkührlich — aber wie viel andere unerwiesene willkührliche Erklärungen finden sich bei den alten Uebersezern! Wenigstens scheinen sich die beiden ägyptischen Uebersezer, der Memphitische und Sahidische, in jenem Falle befunden zu haben — Sie haben zuerst eine Uebersezung, welche dem hebräischen Texte näher kommt und dann folgt noch eine andere, in welcher man auch sagen könnte die Lesart: ובהיכל יהיה שקוץ sei darinn ausgedrückt. Aber ohne Zweifel ist diß bloß Paraphrase der wahren Lesart ועל כנף שקוצים. Uebrigens findet sich doch die andere Lesart in dem Cod. Ken. 13. und

8) De Rossi VV. LL. p. III.

9) Michälis von den 70 Wochen p. 207.

und noch in einem andern 10), der die Vulgatu hat. Der lezte ist aber von einem Christen geschrieben, der ohnezweifel den Hebräischen Text nach der Vulgata oder nach der Allegation Christi corrigirte; und eben dieses Schicksal hat wahrscheinlich auch der Cod. Ken. 13. gehabt. Es ist also keinesweges zu erweisen, daß die Alte eine andere Lesart gehabt haben, als wir. Wenn irgend die LXX und Theodotion in dieser Stelle anders lasen, so lasen sie für שקוצים משמם entweder שקוצי משמים oder שקוצי משמה, was wegen der Begegnung der zwei ם leicht möglich war.

Die bessere Lesart ist und bleibt also כנף. Sollte diß Wort wohl Tempel heissen können? So gewöhnlich diese Erklärung auch ist, so finde ich doch nirgends einen andern Beweis dafür, als daß es die LXX so übersezen und Christus so citirt. Ausserdem daß diese zwei Zeugen nur für einen einigen gelten können, ist doch offenbar ein solcher Beweis für die Bedeutung eines Worts, das sonst nirgends in diesem Sinne vorkömmt, nicht hinreichend.

Warum bleibt man nicht bei der gewöhnlichen Bedeutung des Worts: Flügel? Sie giebt hier den schönsten und zugleich den erweis-

10) de Rossi l. c. Michälis Or. Bibl. B. 2. S. 193.

lichsten Sinn. Wenn es Ps. 18, 11. bei der Beschreibung eines Ungewitters heissen kann.

> Gott fuhr auf dem Cherub und flog daher,
> Und wog sich auf den Flügeln des Windes (על כנפי רוח)

Wenn es Ps. 104, 3. heissen kann

> Gott wandelt auf den Flügeln des Windes

so könnte es doch wohl an unsrer Stelle auch heissen:

> Der Verwüster ist (oder fährt daher) auf dem Flügel der Verheerung

d. h. Er verbreitet schnell gräuliche Verwüstung. Auch Jes. VIII, 8. heißt es von dem assyrischen Könige: Seine ausgedehnten Flügel werden Israels Erde erfüllen — und es dünkt mich viel poetischer, hier an die Flügel des Verwüsters, als an denn rechten und linken Flügel der Armeen zu denken. Es braucht kaum erinnert zu werden, daß beim Hebräer alles, was schnell geschieht oder sich ausbreitet, als beflügelt vorgestellt werden kann.

Biß Untergang und Endurtheil ihn
selbst trift 11).

Ist diß der wahre Sinn der Stelle, so hat Christus in seiner Allegation bloß nach den griechischen Uebersezungen citirt und zwar, wenn man es genau nehmen will, mehr nach Theodotion, als nach den LXX. Wenn übrigens Christus dem Wortverstande nicht folgt, so bezeichnet er doch im Allgemeinen dieselbe Sache, welche Daniel bezeichnet, nämlich Verwüstung zu Jerusalem.

Drei Puncte wären also jezt ausgemacht.

1. Christus spricht in dieser Allegation von der Zerstörung Jerusalems durch die Römer — Daniel von der Verwüstung Jerusalems durch Antiochus

2. Christus folgt nicht dem wahren Sinne der Originalstelle, sondern den griechischen Uebersezern.

3. Beide Daniel und Christus reden von Verwüstung Jerusalems.

11) Diese Bedeutung von נחרצה bedarf keines Erweises. . Sollte jemand anstehen וְעַד hier durch: biß zu übersezen, so schlage ich eine andere dem Genius der hebräischen Sprache sehr

Wir kommen nun auf Form und Zwek der Allegation selbst, bei der wir, wie aus dem vorhergehenden erhellt, nicht nöthig haben, auf den Grundtext Rüksicht zu nehmen.

Der Ausdruck βδελυγμα της ερημωσεως ist verschiedener Erklärungen fähig. Er könnte überhaupt gräuliche Verwüstung bezeichnen. Nur will sich diß zu dem Zusaz: εστως εν τοπω αγιω — εστως οπȣ ȣ'δει — nicht recht schicken. Einige glauben, die Römische Armee werde durch diesen Ausdruck bezeichnet 12). Diß schickt sich gut zu εστως; "Wenn ihr die verwüstende Armee auf der heiligen Stätte stehen sehn werdet,, Wenn man sich aber auf Luc. 21, 20. zum Beweise dieser Erklärung beruft, so vergißt man zu bemerken, daß dort Jerusalem nur noch von der Armee umringt ist, und daß die Verwüstung sich erst nähert, hier aber schon da ist. Und wenn man nach Beispielen dieser Bedeutung fragt, so sucht man sie umsonst — Die beste er-

sehr gemäse Erklärung vor. Ich erkläre ו aber und nehme עד wie es 1 Sam. 18, 4. 30, 19. vorkömmt: Aber Untergang und Endurtheil soll den Verwüster (oder den zu verwüstenden) selbst treffen.

12) S. z. E. Krebs Obss. Flav. ad Math. 24, 15. Mosche Erklärung der Evangelien S. 349. ff. Newton über die Weissagg. S. 204. f. deutsche Uebers.

erwiesenste Erklärung ist also wohl folgende. βδελ. τ. ερημ. heißt 1 Macc. 1, 54. gewiß ein Gôze, ein verabscheuungswürdiger Gôze. και ῳκοδομησαν βδελ. ερημ. επι το θυσιαστηριον heißt es daselbst, und zwar wo eben von Antiochus die Rede ist. Eben so kömmt 2 Chron. 15, 8. שקוצים und bei den LXX βδελυγματα vor. "Wenn ihr den verabscheuungswürdigen 13) Gôzen auf heiliger Stätte sehen werdet,, will also Christus sagen. Daß die Römer bei der Zerstörung Jerusalems eben da, wo der Tempel war, einen Gôzen aufgestellt haben, kann ich mit keinem historischen Zeugnisse belegen, ist aber an sich nicht unwahrscheinlich.

το ρηθεν δια δανιηλ τε προφητε. Diese Worte sind bei Marcus ohne Zweifel ein Einschiebsel. "Also, schließt der Verfasser der Freymüthigen Versuche, könnten sie es wohl auch bei Mathäus seyn,,? Von absoluter Möglichkeit ist hier wohl die Rede nicht. Die Worte sind bei Mathäus kritisch gar nicht verdächtig und aus dem Mathäus sind sie höchst wahrscheinlich in den Text des Marcus gekommen. So läßt sich wenigstens ihre Erscheinung in einigen Codd. des Marcus am natürlich-

13) Theodotion nennt ihn Dan. XI, 31. βδελ. ηφανισμενον welches eben diese Bedeutung hat S. die Ausleger bei 1 Petri 1, 18.

lichsten erklären. Wenn diese Worte bei Mathäus mit dem darauf folgenden Saze den Zusammenhang zu verderben scheinen, so ist diß vielleicht mehr ein Beweis für ihre Aechtheit als für ihre Unächtheit: denn warum sollte ein Abschreiber den Zusammenhang durch einen Zusaz oder durch Aufnahme einer Randglosse in den Text gestört haben? Es wäre eher zu erwarten, daß er etwas ausgelassen hätte, was ihm den Zusammenhang zu hindern schien.

Der Ausdruk ρηθεν bezeichnet übrigens nicht nothwendig eine Weissagung. Christus wollte vielleicht bloß sagen: Wenn ihr nun sehen werdet, was Daniel ein βδ. τ. ερ. nennt — Vergl. ρηθεις Math. 3, 3.

Christus nennt den Daniel τον προφητην. Der Ausdruck προφητης beweist freilich an und für sich selbst nicht, daß Christus den Daniel für ein wahren Propheten gehalten und ihn andern z. E. einem Jesaias gleich geachtet habe. Aber wenn doch Christus sagt: Wenn ihr das sehen werdet, was beim Propheten Daniel so und so heißt und bedeutend hinzusezt: αναγινωσκων νοειτω — so ist doch der erste natürlichste Gedanke, daß er seine Zuhörer an ein Buch erinnern will, das sie kannten und das bei ihnen, als Werk eines Propheten, im Ansehen stand. Ob er den Daniel höher oder geringer als andere Propheten geachtet habe,

habe, erhellt aus dieser Stelle nicht — aber daß Christus ihn zum Kanon rechnete, sezt sie dünkt mich voraus. Auch ist bei Christus die herrschende Bedeutung von προφητης jeder Schriftsteller des A. T. den Pentateuch ausgenommen. Math. 22, 40. &c. Zudem läßt sich auch keine Stelle aus den Reden Christi aufweisen, wo er bei einer Citation irgend einen Verfasser προφητην nennt, der nicht zum Kanon des A. T. gehört hätte. Wenn wir endlich sehen, daß Josephus den Daniel unter die ιερα γραμματα rechnet und daß die Juden an diesem Buche so sehr hingen, daß es zu Staatsrevolutionen unter ihnen Gelegenheit gab, so wird man nicht länger zweifeln können, daß ihn Christus in einem starken Verstande προφητην nannte.

Uebrigens sehe ich wohl ein, daß wer das kanonische Ansehn Daniels zur Zeit Christi gegen Andersgesinnte vertheidigen wollte, mit dieser Stelle allein nicht wohl zurechte kommen könnte. Sie wird aber vielleicht nachher in Verbindung mit andern mehr Gewicht erhalten.

Εστως εν τοπω αγιω — Daß εστως auf βδελ. gehen könne, ob es schon das Masculinum ist, hat Krebs bei dieser Stelle erwiesen. Es kann übrigens der Sprache nach verschiedene Bedeutungen haben 1) eigentlich stehen 2) zu-

zuwägen, zutheilen 14) "wenn die Verwüstung als Strafe zugewogen werden wird" Diesen Sinn erlaubt der Zusaz εν τοπω αγιω nicht wohl 3) kann es statt ων stehen Math. 6, 5. Joh. 8, 9. Dan. IX, 27. LXX. εσται —

Εν τοπω αγιω Hier schwebte vielleicht Christus das מקדש bei den LXX. το αγιον Dan. XI, 31. mehr vor, als die Stelle Dan. IX, 27. Bei Marcus heißt es εν τοπω οπȣ ȣ δει — Dieser ganz sonderbare Ausdruck ist wohl unerklärlich, wenn man nicht annimmt, daß ισταναι subintelligirt und unter dem βδ. ερ. ein Greulgöze verstanden werden soll. "Der Göze, der stehen wird, wo er nicht stehen sollte, wo nichts Unreines stehen sollte" Hat nun Mathäus den Marcus vor Augen gehabt, wie Storr behauptet, so ist τοπος αγιος eine Erklärung von τοπος οπȣ ȣ δει ισταναι το βδελ — Ist es aber umgekehrt, so wüßt' ich nicht, warum Marcus den deutlichern Ausdruck des Mathäus mit einem undeutlichern sollte vertauscht haben. Die Stelle, die am passendsten mit dem Ausdruck des Marcus verglichen werden könnte, ist wohl die 2 Mos. 3, 4. 5. Moses will sich der Stelle nähern, wo der Herr sich ihn offenbart. Μη εγγισης (sagt ihm Gott nach der Alex. Uebers.) ο γαρ τοπος — εν ῳ εστηκας γη αγια εστι —

O

14) Schoettg. Spohn Lexic. in N. T. p. 332.

O αναγινωσκων νοειτω heißt meines Erachtens nicht: Wer es liest oder gelesen hat, merke darauf; sondern: Wer den Greulgözen auf der heiligen Städte bemerkt, der besinne sich — der bedenke, daß jezt die gröste Gefahr da ist und daß er nichts bessers zu thun hat, als die Flucht zu ergreiffen. Diese Auslegung hat alle mögliche Gründe für sich 1) αναγινωσκειν hat die angenommene Bedeutung häuffig 15) 2) auf diese Art stehen die Worte nicht mehr in Parenthese, was sehr unbequem ist und den Zusammenhang stört 3) Marcus, bei dem Christus des Propheten Daniel gar nicht gedenkt, hat doch dis Wort αναγινωσκ. ꝛc. Diß kann also bei ihm nicht wohl lesen bedeuten, weil man nicht wissen konnte, was gelesen werden soll 4) Lucas in der Stelle 21, 20. die wenigstens von einer gewissen Seite der unsrigen parallel ist, erklärt gleichsam unsere Stelle οταν ιδητε — τοτε γνωτε —

Wir haben oben schon bemerkt, daß Christus Daniels Stelle nicht deutlich für eine Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer erkläre. Uebrigens scheint aus dem Josephus 16) zu erhellen, daß die Juden die Stelle Daniels wirklich so verstanden haben.

Hat

15) S. Kypke ad loc. Ich seze zu den von ihm angeführten Stellen noch hinzu: Theokrit Id. 24, 32. οπως κακα θηρι' ανεγνω

16) Jüd. Krieg 4, 6, 3.

Hat diese Auslegung schon zu Christi Zeiten geherrscht, so ists wahrscheinleich, daß Christus auch in diesem Sinne sprach.

Allein ich bin doch geneigter anzunehmen, daß er die Verwüstung und Grausamkeiten, die zu Antiochus Zeit über Jerusalem ergiengen, gleichsam zum Vorbild derjenigen nehmen wolle, die diese Stadt bei ihrer lezten Zerstörung treffen sollten. Was war auch wohl schiklicher und treffender für die Personen, mit denen er hier sprach? Für Personen, denen aus der Geschichte das Andenken an das, was zu Antiochus Zeiten geschah, tief eingedrükt seyn mußte? Es ist überhaupt dem sonstigen Gang der heiligen Geschichte analog, daß vorhergehende Begebenheiten immer dazu dienen müssen, um ihnen ähnliche zukünftige zu schildern. Die Verwüstungen und Grausamkeiten des Antiochus zu Jerusalem dienen, um die Zerstörung dieser Stadt durch die Römer lebhaft und eindringend zu schildern. Wieder dient die Zerstörung um das Weltgericht abzubilden. An die Rükkehr aus der Gefangenschaft schließt sich das auf Erden entstehende Reich Christi an und an dieses sein ewiges himmlisches Reich. Die bisher angeführte verwandte Gegenstände werden oft mit so ähnlichen und gleichen Vorstellungsarten und Ausdrücken geschildert, daß man kaum unterscheiden kann, wo von dem einen oder andern ausschliessend die Rede ist.

Aus

Aus diesem Gesichtspuncte sehe ich nicht nur die Allegation Daniels, sondern auch noch andere Theile der ganzen Weissagung Christi an. Sichtbar schwebten dem Erlöser, der mit Wehmuth die künftige Schicksale der vor ihm liegenden Stadt erzählt, die ehmalige Schicksale eben dieser Stadt aus dem Daniel vor. Man vergleiche vorzüglich Luc. 21, 24. mit Dan. 8, 13. und Math. 24, 13. 14. mit Dan. XI, 35. Math. 24, 21. f. mit Dan. XII, 1. 2. Ich will nur die lezten Stellen nebeneinander stellen:

Christus:	Daniel nach Theodotion:
εσται γαρ τοτε θλιψις μεγαλη, οια ȣ γεγονεν απ᾽ αρχης κοσμȣ εως τȣ νυν, ȣδ᾽ ȣ μη γενηται. και ει μη εκολοβωθησαν αι ημεραι εκειναι, ȣκ αν εσωθη πασα σαρξ	και εσται καιρος θλιψεως, θλιψις οια ε γεγονεν αφ τȣ γεγενηται εθνος επι της γης εως τȣ καιρȣ εκεινȣ και εν τω καιρω εκεινω σωθησεται ο λαος σȣ πας ο ευρεθεις ο γεγραμμενος εν τω βιβλω

Diese Parallelstellen zeigen aufs neue, daß Daniel Christo und seinen Zuhörern nicht so unbekannt gewesen seyn müsse, als man gewöhnlich behauptet.

Allein mich dünkt, es liegen noch mehrere und deutlichere Spuren im N. T. welche zei-

gen, daß Daniel Christus und mehreren Verfassern des N. T. nicht nur bekannt, sondern auch seinen Innhalte nach sehr geläuffig gewesen seyn müsse.

Joh. V, 28. 29. drückt sich Christus über die Auferstehung beinahe Wort für Wort mit der Stelle Dan. XII, 2. aus. Ebr. XI, 33. 34. wird Daniel deutlich unter die Propheten gerechnet und sogar auf Stellen angespielt, die in die 6. ersten Kapitel des Buchs Daniel gehören, nämlich auf Dan. VI, 10. 22. und 3, 15. ff. Auch 2 Thess. 2, 4 und Jud. 16. ist ganz deutliche Rücksicht auf Dan. XI, 36. und Phil. 2, 9 = 11. auf Dan. VII, 13. 14. Vielleicht sieht auch mancher Ausleger je noch seinem individuellen Geschmacke mehr als bloß zufällige Aehnlichkeit zwischen Math. XIII, 43. XVII, 2. 1 Cor. XV, 41. 42. und Dan. X, 5. 6. XII, 3. In der Stelle 1 Petr. 1, 11. nimmt Grotius und viele andere Ausleger mit ihm, an, daß auf Dan. IX, 22. 23. Rücksicht genommen werde. Was soll ich endlich von der Apokalypse sagen, die ganz in Daniels Geschmack gedichtet und vorzüglich aus Bildern, die ihm ursprünglich eigen waren, zusammengesezt ist? Man vergleiche z. E.

Apok. I, 13. 14.	mit Dan.	VII, 9. X, 5. 6.
17	—	VIII, 18. X, 8. 9. 10.

Apok. III, 4. 5. 18. VII, 14.	mit	Dan. XI,	35.
VIII, 10. IX. 1.	—	VIII,	10.
X, 6.	—	XII,	7.
XI, 2.	—	VIII,	13.
XII, 7.	—	X,	13.
14.	—	VII,	25.
XIII, 1.	—	7. VIII,	8.
3.	—		8.
XX, 4.	—		9 - 12.
6.	—		12.
12.	—		10.

Es ist merkwürdig, daß hier und sonst im N. T. nirgends die 6. ersten Kapitel Daniels gebraucht werden, so sehr sie auch Stoff theils zu Bildern, theils zu Deutungen auf den Messias gegeben hätten — die einige Stelle Hebr. XI. 33. 34. ausgenommen, die übrigens an sich nichts für das Ansehen jener Kapitel beweisen kann.

Wenn ich nun auch von dem häuffigen Gebrauch, welchen die Apokalypse vom Daniel macht, abstrahire, weil diß Buch manchen verdächtig, andern entschieden unterschoben ist, so foglt doch dünkt mich aus den andern Stellen die sich leicht noch vermehren liessen, so viel, daß Daniel ein Christus und seinen Aposteln sehr bekanntes, ihnen seinem Innhalte nach ganz geläuffiges Buch gewesen sei — und da sie oft und geradezu, ohne Umschweife, und Entschuldigung, in Reden,

Briefen, Abhandlungen Gebrauch von demselben machen, so ist es wohl kein Sprung, wenn man daraus schließt, daß es auch ihren Lesern bekannt gewesen und bei ihnen in Ansehen gestanden seyn müsse. Sollte es daher nicht wahrscheinlich seyn, daß es auch in den Synagogen vorgelesen wurde?

Hiemit fällt nun schon zum Theil auch die neuere Behauptung weg, daß Christus und seine Apostel Daniel nicht hoch genug achteten, um in ihren Reden Gebrauch von ihm zu machen. Sie machten diesen Gebrauch wirklich — "Allein warum brauchten sie das Buch Daniel ganz allein nicht, die Lehre daraus zu beweisen, daß Jesus der Messias sei" 17)?

Wenn freilich die Stelle IX, 24 - 27. wie die meisten glauben, die Zeit bestimmen sollte, wo der Messias leiden und dann den Sieg über Jerusalem davon tragen sollte, so wäre es höchst auffallend, wenn Christus und die Verfasser des N. T. sie nie zu dem Zwecke gebrauchten, um die Messiaswürde Jesu daraus zu bestätigen. Da aber diese Stelle wie wir oben bewiesen haben, von Antiochus Epiphanes handelt und höchstens zum Vehikel dienen konnte, die Zerstörung Jerusalems durch sie ab-

17) Freym. Versuche S. 92.

abzubilden, so ist es gar nicht zu verwundern, daß im N. T. ein anderer Gebrauch davon gemacht wird, als der, welchen wir oben beschrieben haben.

Allein es sind noch andere Stellen im Daniel, die vielleicht besser zum Zwecke Christi und seiner Apostel hätte dienen können —

2, 44.

Zur Zeit jener Königreiche (oder Könige)
Wird der Gott des Himmels ein ewiges Reich errichten (oder wird Gottes Reich doch bestehen)
Das nie zerstört,
Nie einem fremden Volke unterworffen werden wird,
Es wird alle jene Königreiche zermalmen und aufreiben,
Es selbst aber in Ewigkeit stehen!

Wenn wir auch annehmen, daß vorher im II. Kap. von der Babylonischen, Persischen, Griechischen Monarchie und hier von dem Messiasreiche die Rede sei, so lassen sich in diesem Falle zwei Ursachen denken, warum diese Stelle nicht von Christus und seinen Aposteln gebraucht wurde.

1. geben wir gerne zu, daß die 6 ersten Kapitel Daniels bei den Juden nicht in dem Ansehen stunden, in welchem die 6. lezte bei ihnen stunden. Diß wird sogar aus der obigen Induction vom Gebrauche Daniels im N. T. höchstwahrscheinlich. Eine einige Anspielung des Apostels Paulus ausgenommen, die auch aus Tradition oder einem apokryphischen Buche geflossen seyn kann, ist es, wie wenn diese 6 erste Kapitel Christus und seinen Aposteln entweder unbekannt oder verdächtig gewesen wären. Diß beweist aber nicht daß das ganze Buch von ihnen entweder nicht gekannt oder verachtet worden sei.

2. Wenn wir aber auch voraussezen, daß die Juden die 6 ersten Kapitel Daniels kannten und schäzten und daß sie sie zugleich von den gedachten grosen Monarchieen auslegten, so hätte in der That der Gebrauch dieser Stelle gar zu leicht auf eine irrdische, weltliche Messias-Monarchie, die alle andere Reiche verschlingen würde, leiten können — ein Gedanke, den Christus und seine Apostel auf alle mögliche Art zu verhindern suchten. So leicht aber in diesem Falle die Stelle Daniels einer Misdeutung fähig gewesen wäre, so bin ich doch überzeugt, daß sie den Zweck haben könnte, ein geistiges Messiasreich zu schildern. Auch andere Propheten schildern das Reich des Messias mit Bildern, die von menschlichen Rei-

Reichen hergenommen sind — auch sie schliessen das Messiasreich an die Begebenheiten und Revolutionen menschlicher Reiche an — auch sie hatten von dem Messiasreiche noch zu dunkle Begriffe, auch ihre Vorstellungen davon waren noch zu dürftig und ihre Sprache zu arm, als daß sie ein bestimmtes, deutliches, fleckenloses Bild von dem Reiche der Wahrheit, der Tugend, der Religion und der geistigen Glükseeligkeit hätten entwerffen können. Ich finde hierinn in der That nichts besonders bei Daniel.

Allein die ganze Stelle Daniels V. 39 - 44. geht höchstwahrscheinlich weder auf die grose Weltmonarchieen noch auf das Messiasreich — sondern auf 4 Nachfolger Nebukadnezars und den Zerstörer des Babylonischen Reichs — Cyrus 18). Am Ende wird dann der Gedanke hinzugesezt, daß Gottes Reich und Regierung bei allen Revolutionen menschlicher Reiche, bei ihrem Auf- und Untergehen, ewig bestehen werde. Eben dieser Gedanke herrscht deutlich auch in andern Stellen Daniels

2, 20 f. sagt er:

Ewig gelobt sei Gott,
Der allein weise und mächtig ist;
Er regiert Zeiten und Stunden,

18) s. Dathe und Harenberg bei dieser Stelle.

Könige sezt er ein, Könige sezt er
ab —

3, 33.

Gottes Reich ist ein ewiges Reich
Und seine Regierung dauert ewig —

4, 14.

Das wird geschehen, damit die Menschen einsehn,
Der höchste Gott sei Herr der Königreiche u. s. w.

Die Stelle Dan. 2, 44. war also in keinem Falle für Christus und die Apostel brauchbar, die Messiaswürde Jesu daraus zu beweisen.

Eine andere Stelle 7, 13. 14. ist wirklich Phil. 2, 9 - 11. copirt und 7, 21. 22. läßt sich ganz natürlich auf den Sieg des Messias über alle seine Feinde deuten, an welchem seine treue Anhänger als theilnehmend dargestellt werden — eine Idee, die auch im N. T. herrscht und zutheuerst da unter mancherlei bildlichen Vorstellungsarten ausgedrückt ist. Warum will man, daß gerade diese Stelle im N. T. citirt seyn soll, wenn doch die in ihr herrschende Idee auch im N. T. herrscht?

Das

Das 12. Kapitel endlich enthält nach einer oben erwiesenen Erklärung nichts weder von einem geistigen, noch von einem sinnlichen Messiasreiche. Nirgends heißt es "daß über die übrige Welt Strafgerichte ausbrechen und die Juden allein erhalten werden sollen" 19) "Unter der grosen Noth, die Antiochus Epiphanes verbreiten wird, (heißt es V. 1.) sollen die gerettet werden, welche ins Buch des Lebens geschrieben sind d. h. welche nach göttlicher Vorherbestimmung dieses Elend überleben sollen — und zu derselben Zeit wird der Schuzengel des Jüdischen Volks sich seiner annehmen (Vergl. XII, 1. mit X, 13.)

Nach diesen Betrachtungen ist es wohl keinem Zweifel mehr unterworffen, daß wenigstens die 6 lezten Kapitel Daniels zur Zeit Christi den Juden bekannt und geläuffig waren und in eben dem Ansehen standen, in welchem andere prophetische Stücke bei ihnen gestanden sind.

"Aber es sind doch wenigstens historische Data vorhanden, daß Daniel von den Juden geringgeachtet und nicht unter die eigentlichen Propheten gezählt wurde, ja daß sie ihm sogar das Buch abgesprochen haben" 20)?

 Wenn

19) Freym. Versuche p. 67.

20) Freym. Versuche S. 10. Michälis Or. Bibl. 2 Th. S. 7.

Wenn diese Behauptung auch historisch ganz richtig wäre, so würde sie doch nicht beweisen können, daß Daniel zu den Zeiten Christi und der Apostel nicht in hohem Ansehen gestanden sei. Denn alle die Zeugnisse, auf welche jene Behauptung gebauet ist, sind entweder weit jünger, als die im N. T. liegende Data, wie die Stellen des Talmuds und der jüdischen Schriftsteller, die daraus schöpften 21) oder beziehen sie sich auch zugleich auf weit spätere Juden, wie die Stellen Theodorets im Prologus und Epilogus zu seinem Commentar über den Daniel, oder beruhen sie auf blossen Vermuthungen aus dem Innhalte der Weissagungen wie z. E. die Meinung des Porphyrius in der Vorrede von Hieronymus Commentar über den Daniel 21*).

Wenn man diesen Stellen vollends das Zeugniß eines ältern, competenteren und zuverläßigern Richters entgegenhält, so verlieren sie vollends ihr Gewicht. Dieser Zeuge ist Josephus, der sich Alterth. X, 7. 10.

21) Wir werden unten zeigen, daß die hier gemeinte Stellen wenigstens nicht auf die Unächtheit Daniels gehen.

21*) Man findet diese Stellen ausgezeichnet z. E. in C. B. *Michaelis* Anotatt. uberiores, in Danielem p. 36. ff. Freim. Versuche S. 10. 11.

10. 11. 12. 22) über die Aechtheit und über den moralischen Nuzen des Buchs Daniels mit einer Stärke ausdrückt, mit der er ausserdem nur noch etwa vom Pentateuchus spricht.

"Aber wichtig ist denn doch, daß viele, wiewohl spätere Juden, dem Daniel die Inspiration absprachen und ihn entweder den übrigen Propheten nicht gleich, oder für gar keinen wahren Propheten hielten. Diß scheint sich doch wenigstens auf eine ältere Tradition zu gründen. Auch rührt es ohne Zweifel daher, daß Daniel nicht unter den Propheten, sondern unter den Hagiographis im Kanon steht" 23).

Wir machen über diese Behauptung, die so oft unbestimmt und mit manchen Unrichtigkei-

22) Die Stellen sind bei Eichhorn Einl. §. 46. und Michaelis l. c. p. 40. ausgezeichnet.

23) Freym. Versuche S. 10. "Die ersten Verächter Daniels haben ihn vielleicht für verfälschet angesehen, oder auch wohl seine Aechtheit bezweifelt. Oder wo diß nicht glaublich scheinen möchte, wenigstens seine Inspiration herabgesezt, welches am Ende seine Voraussagungen immer unsicher gemacht haben würde". Michälis Or. Bibl. l. c. die Juden haben den Daniel den רוח הקדוש abgeleugnet und nur zugestanden er habe, ohne Prophet zu seyn u. s. w."

keiten wiederhohlt wird, nur folgende Bemerkungen.

1. Die Meinungen der Juden über den Punct der Inspiration Daniels, so wie sie da liegen, erschüttern die Aechtheit des Buchs nicht, sondern sezen dieselbe vielmehr voraus. Diejenige welche die Avthentie des Buchs bestreiten, sollten sich also wenigstens nicht auf Jüdische Zeugnisse berufen.

2. Die Unterscheidung zwischen Daniel und den eigentlichen Propheten war eine Jüdische Spizfündigkeit, die aber nicht einmal den Zweck hatte, den Werth des Buchs Daniel an und für sich selbst herabzusezen. Diese Distinction zu machen, dazu gab ihnen ohnezweifel Gelegenheit, theils die durchgängig = eigene Form der Weissagungen Daniels, theils der Plaz, an welchem sie ihn im Canon vorfanden. Diesen Plaz erhielt er vermuthlich zur Zeit der Sammlung des Canons, wo die Sammlung der Propheten schon geschlossen war und er also diesen nicht wohl mehr beigefügt werden konnte 24). Die spätern Juden, welche auf diese Ursachen nicht fielen, suchten die Ursache in einer besondern innern Verschiedenheit des Buchs Daniel von den Büchern der übri-

24) Eichhorn §. 616.

übrigen Propheten. Diese Verschiedenheit war bald gefunden. Maimonides 25) findet sie darinn, daß ob ihm gleich ein Engel erschien, und ihm die Kenntniß der Zukunft einflößte, es doch im Traume geschah, und daß er den Engel nicht in sich selbst fühlte (d. h. sich, weil er nicht wachend war, des göttlichen Einflusses nicht deutlich bewußt war) welches doch zu einer wahren Weissagung erforderlich gewesen wäre; daß er ferner nicht wie die übrige Propheten gelebt habe, sondern als ein vornehmer Mann (im Auslande) Man sieht, daß nach Maimonides Bestimmung Daniel zwar Prophet, nur nicht ganz in eben den Verstande, wie die andern Propheten war. Die Inspiration spricht er ihm so wenig ab, daß er sie ihm vielmehr ausdrücklich beilegt. Andere Rabbinen sagen sogar, Daniel habe, ohne Prophet zu seyn, mehr gesehen, als andere Propheten (Michäl. Or. Bibl. 2 Th. S. 8.) Höchstwahrscheinlich schrieben die ähnlich denkende Juden dem Daniel zwar das רוח הקדש zu, leugneten ihm aber die eigentliche נְבוּאָה in strengerem Verstande ab, womit eine Stelle Kimchis in der Vorrede zu den Psalmen übereinzustimmen scheint

25) More Nevochim B. 2. Kap. 44.

scheint 26) Auch ist hier nicht zu vergessen, daß im thalmudischen Buch Megila Kap. 1. Daniel mit Jeremias, Haggai, Zacharias und Malachias ausdrücklich unter die Propheten gesezt wird.

Man glaubt gewöhnlich, daß die Juden den Daniel unter die Hagiographa sezten, weil sie weniger aus ihm machten, als aus andern Propheten. Mich dünkt ihre Ideen nahmen einen entgegengesezten Weeg. Als der Gedanke entstand, daß ein Unterschied zwischen Daniel und den andern Propheten sei, stand er schon unter den Hagiographis. Die Juden schrieben nun zwar diesen eben so viel Autorität zu, als den Propheten 27). Da sie aber den Daniel nicht unter die Propheten geordnet fanden, so bewog sie diß, den Grund davon in irgend einer Verschiedenheit der Weissagungen Daniels von denen der übrigen Propheten zu suchen.

Die bisherigen Gründe werden hinreichend seyn, zu zeigen, daß Daniel weder bei Christus und den Aposteln, noch bei ihren Zeitgenossen, noch von allen spätern Juden geringgeschäzt war.

26) S. Michaelis Anotatt. uber. p. 33.

27) Schmid Hist. can. p. 210.

IV.

Prüfung einiger Meinungen
über den
Ursprung des Buchs Daniel,
vorzüglich in Rücksicht auf die 6 lezten Kapitel desselben.

Die vorhergehende Betrachtungen beweisen, daß Christus und die Apostel das Buch Daniel so gut, als irgend einen andern Theil des A. T. kannten und als einen Theil des jüdischen Kanons ansahen.

Hierdurch sind aber die Untersuchungen über die Entstehung dieses Buchs noch nicht abgeschnitten, sondern das Feld steht noch offen. Nur so viel ist jezt ausgemacht, daß sich diejenige, welche die Aechtheit und das Ansehen Daniels angreiffen oder geradezu verwerffen, weder aufs N. T. noch auf historische Zeugnisse berufen können und daß, so weit die Data zur Entscheidung biß jezt bekannt sind, die Spuren von Aechtheit oder Unächtheit, und von der wahrscheinlichen Entstehung des Buchs überhaupt, einzig und allein in dem Buche selbst gesucht werden müssen. Diß und nicht mehr folgere ich aus den bisherigen Untersuchungen.

Das Auffallende und Ungeheure im historischen Theile dieses Buchs, so wie das er-

staunende Detäil und die seltene Deutlichkeit in den Weissagungen desselben haben in ältern und neuern Zeiten bei manchen Gelehrten den Gedanken erregt, daß es vom späterem Ursprunge sei. Aber über Zeit und Zweck der Abfassung desselben sind ihre Meinungen getheilt geblieben, und die meisten haben ihre Meinung nicht genau zu bestimmen gewagt.

Die Meinung des Porphyrius ist bekannt. Isidor von Sevilla (Origg. VI, 2). sagt bloß vir quidam sapiens soll das Buch geschrieben haben. Hobbes sieht das Buch als ein unerklärliches Räthsel an, dessen Verfasser sich nicht bestimmen lasse 28).

Es ist meine Absicht nicht, eine neue Hypothese zur Erklärung jener Phänomene zu ersinnen, sondern bloß einige schon bekannte, die noch wenig oder gar nicht geprüft worden sind, etwas näher zu untersuchen.

Diejenigen, welche Daniel diß Buch absprechen, berufen sich gewöhnlich auch auf die Talmudische Sage, daß die Synagoga magna diß Buch geschrieben habe 29) — eine Sage, die nachher von mehreren Rabbinen nachgeschrieben worden ist, und jezt in vielen Schriften wiederhohlt wird. Man schliesst dar-

28) Leviath. c. 33.

29) Baba Bathra Kap. 1. אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקיאל ותרי עשר ודניאל ומגלות אסתר.

daraus, daß man den Daniel schon in den ältern Zeiten nicht für den Verfasser des Buchs gehalten habe, das jezt seinen Namen trägt. Allein dieser Schluß beruht auf einer falschen oder wenigstens ungewissen Erklärung der Talmudischen Stelle. Diß erhellt schon auf den ersten Anblick derselben. Wenn es bloß hiesse: die *Synagoga magna* habe den Daniel geschrieben, so könnte es noch Wahrscheinlichkeit haben, daß die Mitglieder dieser Versammlung das Buch zusammengestoppelt haben. — Allein die Stelle sagt: die grose Synagoge habe den Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, den Daniel und das Buch Esther geschrieben. Wie unglaublich, wenn Schreiben hier so viel als Verfassen heissen soll! Schreiben heißt hier ohne Zweifel bloß schriftlich aufzeichnen, was schon vorher bekannt war, und wahrscheinlich schließt es auch zugleich den Begriff des Copirens und Zusammenschreibens in sich. Wenn es aber auch Verfassen heissen sollte, — könnte eine solche Nachricht irgend einen Glauben verdienen? So viel aber auch die Juden über die Synagoga magna gefabelt haben — scheint dann doch dabei ein wahres Faktum zum Grunde zu liegen 30); es scheint wirklich nach dem Babylonischen Exil eine Anstalt existirt zu haben, welche sich mit der Abschreibung und Sammlung der Reste der hebräischen Literatur beschäftigte, die noch gar nicht schriftlich aufgezeich-

30) Eichhorns Einl. §. 5.

zeichnet waren, oder nur in einzelnen Exemplaren oder Fragmenten von Hand zu Hand giengen. Diese Anstalt brachte ohne Zweifel auch die zerstreuten Stücke Daniels in Ordnung. Maimonides und andere Rabbinen behaupten sogar, Daniel sei selbst Mitglied dieser Anstalt gewesen 31). In jedem Falle also könnte die Talmudische Sage wohl damit bestehen, daß Daniel selbst Verfasser der Stücke wäre, die unter seinem Namen gesammelt sind. Wenn sie irgend ein Gewicht haben sollte, so fiele es mehr auf die Seite derjenigen, welche die Aechtheit Daniels behaupten. Aber liesse sich vielleicht der Ursprung des Buchs auf folgende Art erklären 32)? Die Weissagung Daniels sind gröstentheils Erzählungen, von der Entstehung der vier Weltreiche und der Regierung der Könige, die von Zeit zu Zeit über die Juden geherrscht haben, besonders der Thaten des Antiochus Epiphanes. Diese Erzählungen sind, um andern wirklichen Weissagungen Glauben zu verschaffen, in prophetische Sinnbilder und delphische Orakel,

31) S. Huetius Demonstr. evang. Parisii 1679. p. 231. Huet nimmt noch eine andere Wendung die Talmudische Stelle zu erklären, die sich wohl zu Ezechiel, Daniel und Esther, nicht aber zu den zwölf kleinen Propheten schickt. Vergl. auch *Aurivillii* Diss. de Synag. magna Vpsal. 1774 §. V.

32) S. 13. 87. 88. 97. Freym. Versuche.

kelsprüche eingekleidet worden. Die darinn enthaltene wirkliche Weissagungen von einem irrdischen Messiasreiche sind erweislich unrichtig und nichts als jüdische Träume, die hier in Gestalt einer göttlichen Offenbarung erscheinen — fabelhafte Nachrichten von Daniel und falsche rabbinische Lehrsäze werden darinn autorisirt — es kommen darinn Spuren späterer Dogmen vor, welche die Juden erst in der Babylonischen Gefangenschaft angenommen haben — das Buch ist also in die Classe der Psevdoesras, Tobias und dergleichen Apokryphen zu sezen. Die auffallende Aehnlichkeit des Psevdoesras mit unserm Daniel läßt auf die Unächtheit des lezten schliessen. Das Buch, so wie wir es jezt haben, ist übrigens nicht mehr ganz so, wie es aus der Hand des Urhebers gekommen ist. Es wurde ins Chaldäische übersezt, hat frühzeitig Veränderungen erlitten, so daß bald Original und Uebersezung einander sehr unähnlich wurden. Aus dem Original und der chaldäischen Uebersezung ist dann das Buch Daniel, das wir noch heutzutage haben, zusammengesezt worden".

Ich würde dieser Erklärung ohne Anstand beitreten, wenn sich nicht auffallende Schwierig-

rigkeiten bei derselben zeigten, die wir hier nur kurz auszeichnen wollen, weil eine weitere Ausführung die Grenzen, welche wir uns vorgeschrieben haben, überschreiten würde.

1. Von den vier sogenannten grossen Monarchieen kann ich weder Weissagungen, noch prophetisch = eingekleidete Erzählungen im Daniel finden. Die Stelle welche von ihnen erklärt wird, geht ohne Zweifel auf Nebukadnezars Nachfolger. Sonst sehe ich wohl Stellen, die sich auf Cyrus und einige andere Medische und Persische Könige, auf Alexander den Grossen und seine Nachfolger, auf einige Aegyptische und Syrische Könige, deren Geschichte mit der Jüdischen verwickelt war, gehen, nirgends aber die Idee von den 4 Monarchieen, welche ohne Grund aus Daniel in die allgemeine Weltgeschichte kam, und da weiter ausgebildet wieder in den Daniel hineingetragen wurde. Ich führe diß hier bloß deswegen an, weil unter der Voraussetzung, daß Daniel die Monarchieenidee nicht enthält, das Buch wirklich etwas von dem Abentheuerlichen und Zwecklosen verliert, das ihm bei jener Hypothese anhängt, und auf diese Art Ein Grund wegfällt, der wenigstens für viele Stärke genug hat, um das Buch in sehr tiefe Zeiten herunterzusezen.

2. Da, wie wir oben gezeigt haben, das Buch die erdichtete Idee von einem Jüdischen Messiasreiche nicht erhält, so fällt noch eine Hauptstüze dieser Hypothese zu Boden.

3. Wenn sich Spuren von Dogmen im Buche Daniel finden, welche die Juden erst und, wenn man will, spät in Chaldäa angenommen haben, so hindert diß nicht, anzunehmen, daß Daniel der Verfasser davon sei. Konnte doch Daniel selbst diese Dogmen im Exil gelernt haben und sie seinem Buche einweben! In Chaldäa konnte er die Lehre von den Schuzengeln gewisser Nationen, und wenn man will von einem himmlischen Synedrium selbst geschöpft haben.

"Aber die Lehre von der Auferstehung (XII, 2) von der Auferstehung bloß einiger, wovon sonst nirgends im A. T. eine deutliche Spur ist, diese Lehre, welche von allen spätern Juden unmittelbar mit dem Reiche des Messias verbunden wird,,? —

Wir wollen sezen, daß die Auferstehungslehre wirklich in Daniel liege, so konnte er 1) abermals selbst an der Quelle schöpfen, aus der diese Lehre doch nach der Meinung der meisten geflossen ist — 2) wird doch unleugbar in der angeführten Stelle das Reich des Messias nicht unmittelbar mit derselben verbunden —

 3)

3) könnte eine dunkle Spur von der Auferstehungslehre im Daniel liegen, ohne daß man annehmen müßte, daß sie überhaupt aus einer fremden Quelle geflossen wäre 33).

Allein die eigentliche Antwort ist viel kürzer: Die Auferstehungslehre liegt gar nicht im Daniel. Die angeführte Stelle handelt (wie Ezech. 37, 1. 2. und Esai. 26, 19) überhaupt von der Wiederauflebung des Jüdischen Staats unter dem Judas Maccabäus, wobei viele die Waffen fürs Vaterland ergriffen, andere aber abfielen. In die Erde kriechen heißt dem Hebräer sich fürchten, sich aus Angst flüchten. — Unter der Erde schlafen drükt eine längere angstvolle Existenz aus — diese Schlafende sollen izt erwachen — einige zum Leben d. h. ruhmvoll, glorreich in der Vertheidigung der Religion und des Vaterlands — Andere zur Schmach und Schande d. h. gebrandmarkt mit der Schande des Abfalls, der Verleugnung ihrer Religion und der Verrätherei gegen das Vaterland.

4) die Aehnlichkeit Daniels mit Pseudoesras und Lehrsäzen der Rabbinen in Ansehung der in ihm herschenden Vorstellungsarten,

33) Doederlein Instit. P. II. p. 419. sagt von dem Mangel deutlicher Beweisstellen für die Auferstehung im A. T. sehr treffend. "Eiusmodi dicta spei claritatem valde imminuunt non tamen nullam omnino fuisse euincunt"

ten, läßt sich natürlicher so erklären, daß die letzte aus dem ersten geschöpft und seine Ideen entlehnt, ausgeschmükt oder entstellt haben, als daß man den späteren Ursprung des Buchs Daniel daraus schliessen könnte. So sieht es wenigstens aus, wenn man die Aenlichkeiten von beiden Seiten neben einander stellt. Was bei Daniel nur einzelne, hie und da kurz und zuweilen ganz dunkel hingeworffene Spur ist, ist bei Psevdoesras und den Rabbinen ausführlich dargestellt. Schöttgens Abhandlung über das himmlische Synedrium der Rabbinen kann zum Commentar Einer Stelle Daniels dienen, weil sich die Rabbinische Theorie an diesen Stellen entspann — Daniels Stelle verbreitet kein Licht über diese Rabbinische Idee, weil jene erste unentwickelte Spur, diese gleichsam der Commentar darüber ist.

Was die Aehnlichkeit der Form und der Composition zwischen Psevdoesras und Daniel betrifft (S. 69. f.f. Fr. Vers.) so beruht sie theils auf der falschen Auslegung gewisser Stellen Daniels vom Messiasreiche und Auferstehung theils kann man immer wieder sagen, Ps. Esras sei eine spätere Nachahmung von Daniel.

5) Wenn diß Buch das offenbare späte Werk eines Betrügers ist, so läst sich schwer erklären, wie es bei den Juden in so grosses

Ansehen kam, daß der gelehrte Josephus es andern kanonischen Büchern ganz gleichstellt, daß die gelehrtere Juden seinem Verfasser zwar den Prophetengeist im engeren Verstande, nicht aber die Inspiration absprechen, und daß sein Inhalt so stark auf sie wirkte, daß sie sich zu politischen Bewegungen dadurch reizen liessen. Die Einwendungen, die man gegen die Hypothese eines Betrugs, von der Schwierigkeit, einem solchen Buche Ansehen zu verschaffen, und von der Sorgfalt der Juden für ihre heilige Bücher hernehmen kann 34), würden freilich an sich sehr schwach seyn, wenn alle die oben angeführten Gründe gegen Alter und Aechtheit Daniels Stärke und Richtigkeit hätten — allein nun gewinnen jene Einwendungen in eben der Proportion an Gewicht, als diese Gründe daran abnehmen.

"Aber im Kriege des Antiochus sind doch alle heiligen Bücher, die man bekommen konnte, zerrissen und verbrant worden. Vermuthlich haben sich der Abschriften nur wenige erhalten und in der Folge kann es nicht schwer gewesen seyn, vorzugeben, daß vor dieser Revolution ein Buch existirt habe, das mit zu den heiligen gehört und wovon sich nur eine Abschrift erhalten hätte."

Ohne

34) Freim. Vers. S. 88. 89.

Ohne darauf zu dringen, daß den Juden der Innhalt ihrer heiligen Bücher wegen der Ehrerbietung, die sie für dieselbe hatten und wegen des Vorlesens in den Synagogen sehr bekannt gewesen seyn muß, daß sie sich also ohne Zweifel nach der Verfolgung des Antiochus noch wohl erinnert haben werden, was vor derselben zu ihrem Kanon gehörte — fehlt es doch wirklich an der historischen Gewisheit, daß eine so ausserordentliche Menge heiliger Bücher, zerrissen und verbrannt worden sei. Nach den Zeugnissen, auf welchen diese Nachricht beruht 35), scheint die Wuth der Verfolger vorzüglich gegen den Pentateuchus, den wir doch gewiß noch ächt übrig haben, gegangen, auch eine gute Anzahl Exemplare der heiligen Bücher gerettet worden zu seyn. Manche Exemplare wurden auch von den Verfolgern bloß verunstaltet, nicht zerstört 36). Endlich ist auch bekannt mit welcher Genauigkeit und Sorgfalt sie nachher

35) 1 Macc. I, 56. 57. και τα βιβλια τȣ νομȣ, ἁ ἑυρον ενεπυρισαν πυρι κατασχισαντες και οπȣ ευρισκετο παρα τινι βιβλιον διαθηκης, και ει τις συνευδοκει τω νομω, το συγκριμα τȣ βασιλεως εθανατȣ αυτον. Ioſeph. Antiq. 12, 7. ηφανιζετο ειπȣ βιβλος ευρεθει η ιερα και νομος και παρ́ οις ευρεθειοι, και ȣτοι κακοι κακως απωλοντο.

36) 2 Macc. 3, 48.

her wieder hervorgesucht, copirt, gesammelt wurden 37).

Die

37) Carpzov Crit. S. p. 343. 2 Macc. 2, 14. Ich bemerke hier noch, daß ich die Stelle Freym. Vers. S. 89. wo der Verf. durch Analogie wahrscheinlich machen will, daß die Juden selbst dem Daniel das Buch unterschoben haben, weder ihrer historischen Richtigkeit noch ihrer Beweiskraft nach verstehen kann. "Ein „Brief der hierosolymitanischen Juden an die „Aegyptischen (der im 2. Buche der Maccabäer sich findet) redt schon von einer (unächten) Schrift des Jeremias, die also (wo dieser Brief ächt ist) von den Juden zu Jerusalem selbst ihm untergeschoben und in der Folge „für ächt gehalten worden ist.„ 1) Ohne Zweifel meint der Verf. die Stelle 2 Macc. 1. vergl. 2, 1 f f. Allein hier ist weder von ächten noch unächten Schriften des Jeremias die Rede. Im 2. Kap. ist bloß von Schriften die Rede, die gewisse Nachrichten von Jeremias enthielten, nicht von solchen, die er selbst verfaßt hat. 2) Wenn aber auch von einer unächten Schrift des Jeremias hier oder in einer andern Stelle die Rede seyn sollte, so wäre es, dünkt mich, eher ein Beweis für als wider die Sorgfalt der Juden in der Sammlung ihres Kanons, daß sich eine solche Schrift nicht unter ihren kanonischen Büchern fände. 3) Weiß ich auch nicht, wie daraus, daß die Juden zu Jerusalem mit denen in Egypten von einer (unächten) Schrift des Jeremias reden, folgen soll, daß eine solche Schrift zu Jerusalem selbst unterschoben worden sei. Sie konnte ja aus Egypten oder Chaldäa nach Judäa herüber gekommen seyn.

Die bisher vorgetragene und geprüfte Hypothese hat also am Ende keine Gründe für sich, als daß sich auf diese Art die auffallende Erzählungen des ersten Theils und das erstaunende Detail der Weissagungen des zweiten Theils im Buche Daniel auf eine scheinbare Art natürlich erklären liessen — indem diese Hypothese aber die Art, wie diß zugegangen seyn soll, zeigen will, so bleibt sie in ihrer Unternehmung stecken oder hüpft über die Schwierigkeiten weg. Uebrigens muß man es ihr zur Ehre nachsagen, daß sie bei den 6 ersten Kapiteln weit mehr leistet, als bei den 6 letzten, wenn man sich nur hinzudenkt, daß der Verfasser der ersten Kapitel ältere schon vorhandene Sagen zu seinem Zweke benuzte und ausschmückte. Auf jene 6 ersten Kap. sind auch nicht alle Gründe, die wir gegen die Hypothese angeführt haben, anwendbar — und ihre Apologie gegen eine solche Hypothese wollt' ich auch hier nicht unternehmen. Allein für die sechs lezten Kapitel hält sie nicht aus — wenn man auch nicht einmal die innere Aechtheitsgründe rechnen will, die dem berühmten Erforscher der innern Oekonomie Alttestamentlicher Schriften ehmals in der Einleitung aufgefallen sind 38).

Ein anderer Gesichtspunct, dem eben dieser Verfasser noch selbst erst das Feuer der Prüfung wünscht 39) reicht vielleicht weiter.

38) Eichh. Einl. §. 619. Leipz. 1783.

39) Eichh. Bibl. 1 B. p. 792 - 795.

ter. "Waren diese Abschnitte auch keine Orakel, darf man sie deswegen sogleich durch den Namen eines Betrugs Brandmarken? — Vielleicht sollten sie als eine eigene Art künstlicher Composition angesehen werden, welche zu vergangenen Begebenheiten nicht den erzählenden, sondern den weissagenden Ton zu wählen pflegte. Der Verfasser hatte dabei nicht die Absicht zu lügen oder zu betrügen, so wenig als Cicero, wenn er über philosophische Materien Freunde sprechen läßt, die nie darüber mit einander gesprochen haben. Die Einkleidung als Gesicht war Dichtung, der Inhalt Wahrheit — — Hatte der Verfasser einmal den glücklichen oder unglücklichen Gedanken, vergangenen Begebenheiten ein weissagendes Gewand umzulegen; so gehörte es (weil zu seiner Zeit Propheten und Orakel etwas Ungewöhnliches waren) zur Täuschung, diese historische Geschichte einem berühmten Seher und Traumdeuter beizulegen: und wessen Name konnte hinzu glücklicher als der allgemeine berühmte eines Daniel gewählt werden, den man nur dunkel aus einem alten Gerüchte kannte? Und um die Illusion zu erhöhen, war es nicht schicklich, gewisse damals vorhandene Aufsäze, den Daniel betreffend, zu sammeln, und den

Ora-

Orakeln voranzustellen; und alles diß durch das erste Kapitel mit Nachrichten von Daniel zu binden? — — — Warum könnten nicht einmal die Schicksale der Juden in gewissen Zeiten von einem spä- ten Schriftsteller aus der besten Meinung (freilich mit wenigem Kunstgeschmack) also eingekleidet worden seyn? Von spä- ter Abfassung sind die lezten Kapitel Da- niels gewiß, weil ihre Sprache tief, so gar unter den Hebraismus im Esras, Nehemias und der Esther steht und in den rabbinischen Ausdruck herabsinkt".

Es sei mir erlaubt, einige Bedenklichkei- ten gegen diese Meinung mit all der Hochach- tung zu äussern, die ihrem verdienstvollen Ur- heber gebührt.

Ich weiß nicht, ob ich mich irre — aber der Gedanke, vergangene Begebenheiten unter dem Kleide von Weissagungen darzustellen, um der Erzählung desto mehr Eindruck und Würde bei den Lesern zu verschaffen — scheint mir so wenig unglüklich, daß er mir vielmehr für das tiefe Zeitalter der hebräischen Literatur, in welches nach dieser Meinung Daniel gehört, viel zu glüklich und künstlich zu seyn dünkt. Aeltere und neuere epische Dichter haben den Eindruck vortreflich benuzt, welcher Weissa- gungen auf die Seele des Menschen machen —

Begebenheiten, die zu ihrer Zeit vergangen waren, erscheinen in ihren herrlichen Compositionen als Begebenheiten, die erst geweissagt werden und um die noch ein kaum hie und da zu durchdringendes Dunkel schwebt. So Homer, Virgil 40), Tasso — Dieser Gedanke war ganz auf den Hang des Menschen zu dem Halbdunkeln und Wunderbaren calculirt — Der Verfasser des Daniels war freilich kein epischer Dichter — aber nach dieser Hypothese ist dann doch das Buch eine Art poetischer Composition — und warum gab der Verfasser der Geschichte eine solche Einkleidung? Ohnezweifel um sich nach dem Geschmacke seines Zeitalters zu bequemen, um desto tiefern Eindruck zu machen und vorzüglich um seinen Lesern die Aussicht auf bessere Zeiten durch eben diese Darstellungsart, durch eben dieses täuschende Medium in desto hellerem, blendenderen Glanze darzustellen. Dieser Gedanke wäre dünkt mich eines Schriftstellers aus dem blühendsten Zeitalter der prophetischen Poesie nicht unwürdig gewesen. Dieser Gedanke würde aber mit der Ausführung desselben in einem sonderbaren Kontraste stehen — Jener wäre glüklich, diese aber, wo nicht gerade unglüklich, doch nicht im besten Geschmacke.

Aus-

40) In Ansehung dieses Dichters hat es *Heyne* Prooem. ad Aeneid. ausdrücklich bemerkt.

Ausserdem dünkt es mich, daß sich folgende Stellen Daniels nicht leicht mit dieser Hypothese vereinigen lassen.

VIII, 15. äussert Daniel, daß er die Vision nicht verstehe und nachdem ihm der Engel eine Erklärung gegeben hat, sezt dieser doch noch hinzu: **Was dir von den Tagen gesagt worden ist, ist wahr. Aber du — versiegle das Gesicht** d. h. lass' es in seinem Dunkel, begehre nicht es jezt zu verstehen, **weil es auf weit entfernte Zeiten geht** — V. 27. sezt Daniel selbst hinzu: **Ich erstaunte über jene Visionen, die niemand verstand.**

X, 1. ff. kommt eine Offenbarung vor, welche Daniel, wie ausdrücklich bemerkt wird, **der Hauptsache nach ganz genau verstanden und deutlich begriffen hat.** Diese Vision betraf vorzüglich die Kriege der Syrischen und Egyptischen Könige, mit welchen die Schiksale der Juden in Verbindung standen.

Wieder XII, 4. sagt der Engel zu Daniel:
Versiegle diese Worte
Versiegle die Rolle, auf der sie geschrieben stehn —
Bis ans Ende der Zeiten
[glaube nicht daß du oder sonst jemand sie verstehen wird biß sie in Erfüllung gehn]
Alsdann werden viele ihren Sinn einsehn.

Nach einer neuen Erklärung des Engels V. 7. klagt Daniel wieder, daß er nichts davon verstehe V. 8. und erhält dieselbe Antwort, die er schon (V. 4.) erhalten hatte (V. 9.).

Endlich XI, 14. sagt der Engel:

Zu jener Zeit werden sich einige Verworfne aus deinem Volke erheben
Aber, damit die Vision erfüllt werde, fallen!

Nun frage ich, ob es wohl wahrscheinlich sei, daß ein Verfasser, der unter Daniels Namen Erzählungen verflossener Begebenheiten in Prophezeihungen einkleiden wollte, sich so ausgedrückt haben sollte? Ob er nicht selbst dadurch die Täuschung seiner Leser hinderte, die er bezweckte? Was konnte er überhaupt für einen Zweck dadurch erreichen, daß er den Daniel so vorstellte, als wenn er eine Weissagung ganz genau und deutlich, andere aber ganz und gar nicht verstanden hätte? Ja wie konnte er überhaupt der Verfasser nur auf den Gedanken kommen, diesen Zug in seine künstliche Composition zu weben? Wenn er vollends gar den Engel sagen läßt: Diß soll geschehen, damit die Weissagungen einst erfüllt werden — wenn er 7, 1. erzählt Daniel habe seinen Traum schriftlich aufgezeich-

zeichnet und zwar mit eben den Worten beschrieben, mit welchen er nachher angeführt wird — kann man ihn da wohl noch bloß für Dichter halten — gewinnt er da nicht vielmehr das Ansehen eines Betrügers, der unterschobenen Weissagungen das Siegel der Wahrheit aufdrücken will?

Ich gestehe daß ich diese Umstände nicht mit jener Hypothese zu vereinigen weiß.

Was die Sprache der sechs letzten Kapitel betrifft, so getraue ich mir nicht zu entscheiden, ob Daniel, der so lange im Auslande lebte, der in der Chaldäischen Sprache (einer Sprache, die man sich von der, welche wir izt Chaldäisch nennen, noch verschieden denken muß) 41) und Gelehrsamkeit ausdrüklich unterrichtet worden war, der unter mehreren babylonischen Königen, unter dem medischen Cyaxares, unter dem persischen Cyrus theils am Hofe theils in sehr ansehnlichen Stellen gelebt hatte — ob sich nicht die Sprache eines solchen Manns unter solchen Umständen gerade so hätte bilden können, daß sie selbst in einzelnen Theilen unter den Hebraismus eines Esras, Nehemias und des Buchs Esther heruntersank, ob sie gleich nicht jünger als dieser war, und daß sie der in allen andern Resten des Hebräischen Alterthums herschenden Sprache unähnlich wurde?

 Ich

41) Michaelis Spicil. geogr. ext. II. 86-94.

Ich setze noch einige Bemerkungen hinzu, welche es unwahrscheinlich machen, daß das Buch Daniel erst lange nach Esras, Nehemias und dem Buch Esther verfertigt seyn sollte.

Nicht zu gedenken, daß das Buch Daniel eine so ganz chaldäische Farbe und Manier hat, daß es wenigstens seinem Hauptinnhalte nach am ehesten von einem Manne, der wie Daniel in der Chaldäischen Philosophie, wie im Lande selbst zu Hause war — also in Chaldäa selbst verfertigt seyn konnte 42) — diß nicht zu gedenken, weil es wirklich allein für sich betrachtet nicht beweisend genug ist — so kommen doch wirklich im Daniel Spuren von einem Chaldaismus vor, der noch Hebraismen an sich hat und also nicht wohl so sehr jung seyn kann 43). Es

42) Hess Gesch. der Regenten von Juda nach dem Exil. 1. B. 1788. S. 189 f.

43) Ich seze hier eine Bemerkung aus Michaelis Grammat. chald. p. 24. 25. her. "Coniugatio Aphel ex puro Chaldaismo habere debet praeformatiuam א, אַקְטֵל vt apud Syros et Arabes: in Daniele tamen et Esra saepe Hebraismi imitatione per ה scribitur הַקְטֵל, illudque ה in futuro & participio non raro post praeformativas manet תְּהַקְטֵל אֲהַקְטֵל &c. מְהַקְטֵל et מְהַקְטֵל Ex his similibusque Danielis & Esrae hebraismis, qui his libris peculiares

Es kommt noch hinzu, daß wenn die 6 lezten Kapitel, denn von diesen reden wir hier vorzüglich, von so später Abfassung wären, sie doch auch, wie die 6 ersten, Wörter griechischen Ursprungs enthalten würden — weil sie alsdann in eine Zeit fallen würden, da griechische Worte in die Morgenländischen Sprachen aufgenommen zu werden pflegten.

Wenn ich übrigens glaube, daß sich weder die Hypothese eines Betrugs nach einer künstlichen Composition durchs ganze Buch Daniel durchführen läßt, so will ich damit nicht behauptet haben, daß nicht vielleicht einzelne Abschnitte dieses Buchs, in denen sich etwa der Sammler betrogen hätte, von späterer Hand seien — was erst durch eine besondere Kritik dieser Abschnitte bestimmt werden müßte — eine Untersuchung, die hier ausser unserm Weege liegt und zu der wir erst bessere Data erwarten müssen —

"Aber vielleicht rührt das auffallende Detail der Weissagungen im Daniel daher, daß die ächte Weissagungen hinterher interpolirt und die specielle Züge erst eingewebet worden sind"? Diese Hypothese

liares sunt, intelliges, utrumque librum eo tempore scriptum fuisse, quo recens adhuc vernacula, sua admiscentibus Hebraeis, lingua Chaldaica; non seriore tempore confictum. In Thargumim enim, antiquissimis etiam, plerumque frustra hos hebraismos quaesieris, in Daniele & Esra vbique obuios.

these empfielt sich im Allgemeinen — verschwindet aber sogleich, wenn man ins Einzelne geht. Die Weissagungen in diesem Buche sind so wenig mit überflüssigen Worten überladen, sind so innhaltsvoll und so wenig wortreich, daß man nicht wohl annehmen kann, ein kühner Commentator habe seine Glossen eingeschaltet. Auch ist überall Zusammenhang und Rundung — alles im Geiste eines Verfassers — und, was das Hauptsächlichste ist, das Deutliche liegt nicht etwa in Erläuterungen und Nebenzügen, sondern in den Visionen und in den grossen Hauptzügen selbst. Zwar sind in einzelnen Stellen wie z. E. IX, 25. 26. viele Varianten und Abweichungen der alten Uebersetzungen — aber es ist doch unleugbar, daß in zen 6 lezten Kapiteln alle alte Uebersetzer sich im Ganzen an unsern Masorethischen Text halten. Sollten also Interpolationen mit dem Grundtexte vorgegangen seyn, so müßten sie, was nicht wahrscheinlich ist, älter als alle Uebersetzungen seyn, und, was noch unwahrscheinlicher ist, beinahe gleichförmig in alle diese geflossen seyn.

Ich gedenke nur noch der Meinung Spinozas 44), in dessen Schriften manche auch theologische und exegetische Ideen schon liegen, die in unsern Zeiten bei der Revolution der Theologie benuzt und von manchen für ganz neu gehalten worden sind. Seine etwas dunkel vorgetra-

44) Tractat. theol. polit. Amstel. 1690. c. 10.

getragene Meinung scheint dahin zu gehen. "Das Buch Daniel ist erst lange nachher herausgekommen, nachdem Judas Maccabäus den Tempel wieder eingerichtet und den Gottesdienst wieder eingeführt hatte. Die 5 letzte Kapitel enthalten übrigens ächte Schriften von Daniel. Die 7 vorhergehenden aber sind aus den chronologischen Schriften der Chaldäer genommen. Hinter Daniel steht Esra, hinter diesem Esther; diese drei Bücher sind von denselbigen Verfasser und Nehemias kann als ein Anhang derselben betrachtet werden. Es läßt sich aber nicht bestimmen, wer der Verfasser sei. Die Bücher wurden aber ohne Zweifel deswegen, nach der Wiedereinrichtung des Tempels durch Judas Maccabäus, aufgezeichnet und herausgegeben, weil damals falsche Schriften unter dem Namen Daniel, Esras und Esther von einigen Uebelgesinnten herausgegeben wurden, welche ohne Zweifel von der Sekte der Sadducäer waren: denn die Pharisäer hatten jene Bücher nie angenommen. Oder sind sie auch vielleicht deswegen erst damals schriftlich aufgezeichnet und herausgegeben worden, um dem Volke zu beweisen, daß Daniels Weissagungen erfüllt seien und um es auf diese Art in der Religion zu bestätigen, damit es nicht in so grosser Noth verzwei-

feln und nicht aufhören möchte, ein besseres Schicksal zu hoffen."

Diese Meinung ist zu unbestimmt ausgedrükt, als daß sie sich genauer untersuchen liesse. Wir machen also nur einige Bemerkungen darüber, insofern sie unsern gegenwärtigen Zweck berührt. Wenn Daniel irgend von späterer Abfassung seyn sollte, so ist dünkt mich hier der Zeitpunct richtig bestimmt, Der Verfasser müßte nämlich das Ende des Antiochus Epiphanes entweder schon ganz nahe geahndet oder bereits erfahren haben: denn von diesem ist ja im Buche deutlich und öfters die Rede. Diese Bestimmung ist wohl viel richtiger, als die gewöhnlichere, daß diß Buch mitten unter den härtesten Bedrückungen des Antiochus entstanden sei.

Spinoza leugnete also die Aechtheit der 5 lezten Kapitel Daniels nicht. Die Ursache, warum er das unmittelbar vorhergehende Kapitel nicht auch noch dazu rechnete, weiß ich nicht. Vielleicht ist es der Umstand, daß zu Anfang des 7. Kap. von Daniel in der dritten Person geredt wird und zu Anfang des 8. er selbst redet. Alsdann aber müßte der berühmte jüdische Philosoph vergessen haben, zu bemerken, daß schon V. 2. und dann V. 28. in eben jenem 7. Kapitel Daniel selbst in der ersten Person redt.

Spinoza scheint sich vorgestellt zu haben, daß die 5 lezten Kapitel vor der Zeit der Rei-

nigung des Tempels durch Judas Maccabäus zwar einzeln herumgiengen aber noch wenig bekannt waren und nicht im Kanon standen — daß sie aber alsdann sammt den aus Chaldäischen Büchern genommenen 7 ersten Kapiteln in eine Sammlung unter dem Namen Daniels gebracht worden sein. So wäre also ein Theil Daniels aus einer minder, ein anderer aus einer mehr reinen Quelle geflossen und ein späterer Sammler hätte beide Theile in ein Ganzes verbunden, um entweder erweislich unterschobenen Büchern eine aechtere Sammlung entgegen zusetzen — oder den Juden einen Beweis genau erfüllter längst vorhandener Weissagungen in die Hände zu liefern und ihnen zugleich frohere Aussichten in die Zukunft zu eröffnen.

Auf diese Art wäre das Abentheuerliche der Erzäglungen im historischen Theile Daniels so zimmlich erklärt: denn so etwas ließ sich doch wirklich aus alten chronologischen Büchern der Chaldäer erwarten. Es ist bekannt daß sie und andre Völker ihres gleichen alte Geschichtbücher in diesem Geschmacke hatten — das charakteristische Detail der lezten Kapitel wäre aber nach dieser Hypothese vollkommen mit dem Begriffe einer eigentlichen Weissagung vereinbar.

Hauptresultate der Untersuchungen über das Buch Daniel.

1. die Stelle IX, 24 - 27. handelt wie XI, 21 - 45. XII. VII, 8 - 11. 23 - 26.

VIII, 9 - 14. 23 - 25. von Antiochus Epiphanes.

2. Daniel war zu den Zeiten Christi und der Apostel und auch bei den allermeisten späteren Juden nicht weniger bekannt und angesehen, als andere unbezweifelte Bücher des Kanons.

3. keine der bisher bekannt gewordenen Hypothesen zur natürlichen Erklärung der auffallenden Ausführlichkeit und Deutlichkeit in den Weissagungen der 6 lezten Kapitel Daniels hält die Prüfung aus.

4. Es bleibt nach all diesem doch noch ein Gegenstand der weiteren Untersuchung, warum gerade die Orakel Daniels von denen anderer Propheten so sehr unterschieden und die einzigen in ihrer Art sind?

5. So viel aber kann man mit überwiegender Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Daniel erst spät gesammelt wurde und wenigstens einzelne ächte Stücke enthält.

Es wäre noch übrig, über den **Character der Visionen Daniels** einige Betrachtungen anzuhängen — eine Untersuchung, die auch selbst auf den Ursprung des Buchs einiges Licht werffen könnte. Da aber das Charakteristische derselben nur alsdann deutlich in die Augen fallen kann, wenn man sie mit den Visionen anderer Propheten vergleicht, so werffen wir diese Untersuchung in eine besondere Abhandlung über die Visionen der Propheten.

V.

Ueber die
symbolischen Handlungen
der Propheten.

Poesis parabolica inter reliquas eminet et tanquam res sacra videtur et augusta; cum praesertim religio ipsa eius opera plerumque vtatur & per eam commercia diuinorum cum humanis exerceat. Facit ad inuolucrum, facit etiam ad illustrationem.

BACO *de augmentis scientiarum L. II. c. 13.*

Die heiligen Dichter, welche man Propheten nennt, unterscheiden sich durch drei Charactere von allen andern Dichtern der Welt. Die Muse, der sie ihre Begeisterung zuschreiben, ist — der einige wahre Gott. Die Gegenstånde, die sie darstellen wollen, werden von ihnen oft unmittelbar oder in Bildern angeschaut, oder in bedeutenden Handlungen ausgedrůckt oder in Parabeln von ganz eigener Form und eigenem Geiste eingekleidet. Kurz Inspiration von Gott, Symbol, und Vision geben ihren Werken ein ganz eigenes heiliges Geprâge. Der erste Punct ist hinlånglich erlåutert, in den zwei andern ist bisher noch manches dunkel geblieben. Wir widmen ihnen daher diese und die folgende Abhandlung.

Die Bedeutung vieler symbolischen Handlungen der Propheten wird noch jezt misverstanden. Bei andern verfallen die Ausleger bloß deswegen in Ungereimtheiten und verwickeln sich in Schwierigkeiten, weil sie voraussezen, daß wirklich geschehen sei, was doch

doch ohne allen Zweifel bloß erzählt worden ist und was eher Parabel, als Handlung heissen sollte. Endlich ist dieser Gegenstand, was er doch wirklich verdient, noch nicht hinlänglich für die Theorie der Dichtungsarten verarbeitet. Dieser lezte Zwek kann ohne eine vollständige Entwiklung der hieher gehörigen Stücke nicht wohl erreicht werden. Wir wollen daher diese Entwiklung unternehmen und zugleich an einzelnen Stellen, die noch von der Philologie, von der Exegese und Kritik Licht erwarten, unsre Kräfte versuchen.

Wir wollen von Jeremias ausgehen.

Jer. XIII.

a) I — II.

Jehova sprach zu mir:
"Geh hin und kauffe einen leinenen Gürtel,
„Und gürte damit deine Lenden,
„Ohne ihn je mit Wasser zu benezen 1)"

Ich

1) Man bekümmert sich gewöhnlich nicht darum, zu bestimmen, warum dann diß hinzugesezt werde. Aus dem Hauptzwecke der Parabel erhellt daß der Gürtel verderben sollte, um Symbol des verdorbenen Volks seyn zu können. Daher erhält Jeremias gleich Anfangs den Befehl, ihn nie rein machen zu lassen: denn diß heist ohne zweifel hier: ins Wasser legen.

Ich kaufte den Gürtel nach Jehova's Befehl,
Und gürtete meine Lenden damit.
Abermals sprach Jehova zu mir:
„Geh an die Ufer des Euphrats 2).
„Nim den Gürtel den du um die
„Lenden trägst
„Und verbirg ihn in einer Felsenrize.
Ich gieng hin und verbarg ihn nahe beim Euphrat,
Wie mir Jehova geboten hatte.
Lange Zeit nachher geschah es,
Daß Jehova's Befehl an mich ergieng:
„Auf! kehre zurük zum Euphrat,

„Und

2) פרת heist in der Schrift durchaus der Euphrat. Ich bleibe also bei dieser Bedeutung. Daß der Prophet einen so erstaunend grosen Weeg zweimal gemacht habe, um seinen Gürtel an Ort und Stelle zu bringen, und damit eine symbolische Handlung zu verrichten, ist freilich nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch ungereimt anzunehmen. Aber man darf deswegen auch nicht unter פרת mit Bochart, Reland, Venema, Dathe und andern אפרת Ephrata d. h. entweder Bethlehem selbst oder die benachbarte Gegend verstehen, um den Propheten nicht so weit zu bemühen. Die simple Auflösung der Schwierigkeit ist die, daß Jeremias bei dieser Gelegenheit weder an den Euphrat, noch nach Ephrata gieng, sondern sich begnügte, diese Parabel seinem Volke zu Hause vorzutragen.

„Und hohle den Gürtel da,
„Wo ich ihn dir zu verbergen gebot.
Ich gieng hin und grub,
Und zog den Gürtel aus der Stelle hervor,
Wo ich ihn verborgen hatte.
Aber verdorben, unbrauchbar war er —
Da sprach Jehova zu mir:
„So werd' ich Judas Stolz,
„So werd' ich die stolze Pracht Je„rusalems verderben.
„Diß verworffene Volk,
„Das meinen Worten kein Gehör „geben will,
„Das nur seiner verbrecherischen Nei„gung folgt,
„Das fremden Göttern anhängt,
„Um ihnen zu dienen, um sie anzu„beten,
„Diß Volk ist wie dieser Gürtel,
„Der zu nichts mehr taugt.
„Denn wie sich ein Gürtel
„Fest an die Lenden des Manns an„schließt,
„So hatte ich Israel und Juda mit „mir verbunden,
„Sie sollten ein edles, ein blühendes
„Ein mir geweihtes Volk seyn,
„Aber sie wolten's nicht seyn.

Wenn

Wenn mann nicht Ungereimtheiten auf Ungereimtheiten häuffen will, so kann diß keine wirklich vollzogene symbolische Handlung seyn. Nimmt man an, daß der Prophet wirklich an den Euphrat und zwar zweimal gieng, so sieht man zwar die Ursache ein, warum er gerade an diesem Ort gehen sollte: denn dorthin sollte das Volk ins Exil wandern — aber auf diese Art muß auch der Prophet wenigstens vierhundert Meilen machen, um dem Volke die simple Lection zu geben, daß es zu nichts mehr tauge und von Gott gestraft werden werde. Nimmt man an, daß er nicht weiter, als nach Ephrata oder Betlehem gieng, so weiß man nicht, warum gerade dahin — warum an diesen unbedeutenden Ort? so hat also dieser Theil der symbolischen Handlyng, der doch wesentlich in ihr ist, keine Bedeutung.

Ferner: eine symbolische Handlung hat den Zweck, eine Lehre durch sinnliche Darstellung dem Zuschauer tiefer einzudrücken und seine Aufmerksamkeit zu reizen. Wenn sie diesen Zweck erreichen soll, so muß sie nothwendig die Sinnen rühren — sie muß überschaut, bemerkt werden können — sie muß nicht lange dauern, sonst ermüdet sie den Zuschauer und eine kürzere Belehrung würde weit zweckmäsiger seyn — Am besten erreicht sie ihren Zweck, wenn sie simpel, rasch, und feierlich zugleich ist und eine leicht verständliche Beziehung auf die darzustellende Lehre hat.

Hätte nun Jeremias jene symbolische Handlung wirklich vollzogen, so hätte er den Zweck solcher Handlungen überall verfehlt. Was das Volk nothwendig hätte sehen müssen, wenn es Eindruck auf dasselbe hätte machen sollen, geschieht in einer weitern oder näheren Entfernung von ihm am Euphrat oder zu Bethlehem — was ihm auf einmal oder wenigstens in einem leicht zu überschauenden Zusammenhang hätte gezeigt werden sollen, geschieht in einer langen Zeit und dehnt sich vielleicht durch ein ganzes Jahr aus — kurz mit einen grossen Aufwande von Mitteln wird der Zweck nur desto sicherer verfehlt.

Nimmt man hingegen an, daß der Prophet hier eine Parabel erzählt, so verschwinden alle Schwierigkeiten. Die Frage ist nun nicht mehr, was die **Handlung** selbst, sondern was die **Erzählung davon** für einen Eindruck auf das Volk machen konnte, der durch eine bloße Belehrung nicht so leicht und so gut zu erhalten war. Das Volk sieht sich in Gedanken wie einen Gürtel um die Lenden Jehovas geschlungen — es sieht sich um seiner Schuld willen bald vernachlässigt von dem Herrn, dem es angehörte — endlich getrennt von ihm — am Ufer des Euphrat — im Exil — vermodert — verdorben — unbrauchbar. Diß alles wird den Volke in **Einem parabolischen Gemählde** vorgehalten, das wohl seine Wirkung nicht verfehlen konnte.

b) Jer.

b) Jer. XIII, 12 — 19.

Jehova gebot mir euch zu verkün-
„digen:
„Alle Schläuche sollen mit Wein an-
„gefüllt werden!
„Und wenn sie dich fragen werden,
„sprach er,
„Sollen wir nicht wissen,
„Warum die Schläuche mit Wein
„angefüllt werden sollen?
„So antwort' ihnen: diß ist Jeho-
„vas Ausspruch:
13. „Berauschen will ich alle Bewohner
„dieses Landes,
„Die Könige, die auf Davids Throne
„sitzen,
„Die Priester, die Propheten, die
„Einwohner Jerusalems!
14. „Sie sollen taumelnd an einander
„stossen 3)

3) Man übersezt V. 14. ונפצתים gewöhnlich: ich will sie aneinander stossen, d. h. zerbrechen und glaubt, daß durch die Zerbrechung der Krüge zugleich das Verderben des Volks angezeigt werden soll. Diß ist auch wohl der einige Grund, warum man נבל' nicht durch Schläuche, sondern durch Krüge übersezt. Allein diese Erklärung ist ganz wider den Geist des Symbols. Warum sollten die Krüge nach der Dichtung mit Wein angefüllt werden,

„Våter sollen an Söhne antaumeln!
„Ohne Schonung, ohne Nachsicht,
„ohne Erbarmung
„Will ich sie verderben.
Hört's und vernimmts in Demuth:
Ehrt Jehoven euren Gott,
Ehe es dunkel wird,
Ehe eure Fůsse an den Bergen an-
stossen,
Die Schatten weit um sich her vor-
breiten 4);
Ehe die Zeit kommt,
Wo ihr auf Licht harren werdet
Und das Licht Finsterniß und dicke
Nacht wird.

Wer-

wenn er gleich drauf wieder verschůttet werden sollte? Das einige tertium comparationis wird V. 13. ganz deutlich angegeben und V. 14. ist bloß die Ausführung davon. Auf diese Art entsteht auch ein Sinn, der weit stärker und poetischer ist. Von נבל was auch die 70 durch ασκοι übersezen, s. Niebuhr Raisebeschreibung nach Arabien Th. 1. S. 212. 217. und von נפץ *Schultens* Origg. L. I. c. 3.

4) Diß und nichts weiter scheint mir in dem Ausdrucke הרי־נשף zu liegen. Das Elend wird hier unter dem Bilde der Dunkelheit beschrieben, in welcher der Unglůkliche umherirrt und unvermuthet an einem Berg stößt, der Schatten und Nacht um sich her zu verbreiten pflegt. Maioresque cadunt altis de montibus vmbrae Virg. Ecl. I, 83.

Werdet ihr nicht hören, so kann ich nur im Stillen
Weinen über euren Starrsinn —
Ja satt will ich mich weinen —
In Thränen soll mein Auge schwimmen —
Denn ach! Jehovas Heerde ist zerstreut! —

Der 18 und 19. V. werden gewöhnlich noch zu diesem Stücke gerechnet. Allein mich dünkt, es ist viel natürlicher und dem Gange der Empfindung des Propheten angemessener, ihn mit V. 17 das Stück enden zu lassen. V. 18. und 19. schicken sich auch viel besser zu dem Geiste, der im folgenden Stücke haucht.

Es wird übrigens gar keines Beweises bedürfen, daß wohl nicht der ganze Vorrath von Weinschläuchen zu Jerusalem angefüllt worden ist, um seine Bewohner zu belehren, daß sie im Taumel ihrer Thorheit sich selbst zu Grunde richten werden.

Jer. XVI, 1 — 9.

Jehova sprach zu mir:
Nimm keine Gattin,
Und zeuge keine Söhne und Töchter an diesem Orte.
Denn diß ist Jehovas Ausspruch

Ueber die Söhne und Töchter,
Die an diesem Orte gezeugt werden,
Ueber die Mütter, die sie gebaren,
Ueber die Väter, die sie in diesem
Lande zeugten;
Sie werden eines gewaltsamen Todes
sterben,
Unbeweint und unbegraben werden
sie daliegen,
Und die Erde düngen —
Durch Schwerdt und Hunger wer-
den sie sterben.
Ihr Leichnam wird die Speiße der
Vögel
Und der wilden Thiere seyn 5)
Geh' auch nicht in das Haus des
Jammernden,
Um mit ihm zu klagen und zu wei-
nen 6)

Denn

5) — αυτȣς δ' ελωρια τευχε κυνεσσιν οιωνοισι τε πασι — Ιλ. 1, 4. 5.

6) מרזח heißt nicht luctus wie man gewöhnlich annimmt, sondern ist das Particip von רזח Diß kann aus dem Arabischen رزح macilentum esse, languere erläutert werden. Diß Wort hat auch die Bedeutung von verzehrendem Kummer und von Elend überhaupt. Man s. Schultens Anthol. sentent. Arab. Nro. 74. und Samachscharis Anmerkung daselbst; auch Amos 6, 7.

Denn ich habe meinen Seegen
Meine Gnade, mein Mitleiden
Von diesem Volke zurückgezogen.
Hohe wie Niedere werden in diesem
Lande sterben,
Ohne begraben zu werden,
Ohne daß sie jemand beklagt,
Oder sich am Leibe verwundet,
Oder sich das Haupthaar abscheert 7)
Man wird den Trauernden nicht zusprechen 8),

7) Beides Zeichen der Trauer nicht nur bei Hebräern, sondern auch bei andern alten Völkern *Spencer* de legg. ritualibus L. II. c. 19. und viele Stellen der griechischen Tragiker z. E. Euripides Orest V. 458. 959. ff. 1465. ff.

8) Man versteht יפרסו (scil. לחם Esai. 58, 7. sie werden Brod brechen) gewöhnlich von den Trauermahlzeiten. Allein da diß Wort nicht auf die Traurende selbst geht, sondern sich auf diejenige bezieht, die ihnen ihr Beileid hätten bezeugen können, da sich vielmehr להם auf die Traurende selbst bezieht, so geht diß nicht wohl an. Man wird den Traurenden das Brod nicht brechen, heist vielmehr Man wird ihnen, die in ihrem Kummer Essen und Trinken vergessen, nicht zureden, sich mit Speise zu erquicken. Man wird sich gar nicht um sie bekümmern. Das unmittelbar darauf folgende leitet auf eben diesen Gedanken.

Um sie über dem Verluste der Ihrigen zu trösten
Man wird ihnen den Trostbecher nicht reichen
Beim Tode eines Vaters oder einer Mutter.

Gehe auch nicht zu den Gastmalen,
Um mit ihnen zu essen und zu trinken,
Denn so spricht Jehova der Allmächtige:
Ich will von dieser Stätte,
Vor euern Augen, bei euren Leben,
Die Stimme der Frölichkeit und des Jubels
Die Stimme des Bräutigams und der Braut verstummen machen.

Es kommen hier drei symbolische Handlungen vor, von denen jede ihre bestimmte Bedeutung hat und das Symbol ist immer — der Prophet selbst! Der Prophet soll nicht heurathen — weil es bei dem bevorstehenden Elende besser seyn werde, kein Weib und keine Kinder zu haben. Er soll denen, die einen Verstorbenen beklagen, sein Beileid nicht bezeugen — um die noch bevorstehende Zeit abzubilden, wo der Erschlagenen so viele seyn werden, daß man sich kein Mitleiden mehr be-

zeugen wird — Er soll an keinem fröhlichen Mahle mehr theilnehmen — um die Zeit zu vergegenwärtigen, wo jede Freudenstimme verstummt seyn wird.

Mich dünkt, auch diß geschah nicht wirklich, sondern wurde bloß vom Propheten vorgetragen. Sollte er wirklich bloß deswegen im ehelosen Stande geblieben seyn, um dem Volke die zukünftige Strafe desto lebhafter darzustellen? Sollte eine so grose Aufopferung das Mittel zu einem Zwecke gewesen seyn, der auch durch eine bloße Erzählung zu erreichen war? Sollte er ferner alle Freuden der Gesellschaft, alle gegenseitige Theilnehmung an fremden Leiden sich und andern auf immer versagt haben, um dem Volke eine heilsame Warnung zu geben? — Solche Fälle lassen sich kaum denken. Er wollte also ohne Zweifel bloß so viel sagen: Es wäre rathsam, weder zu heurathen, noch sich zu freuen noch sich über gegenwärtiges Unglük zu beklagen: denn es steht noch weit fürchterlicheres bevor.

"Aber wenn solche Handlungen bloß erzählt wurden, warum werden sie denn so erzählt und angeführt als wenn sie wirklich geschehen wären"? Ich möchte dagegen fragen: Warum werden Fabeln, warum Parabeln wie wirkliche Thatsachen erzählt? Warum wird im Schauspiele alles als wirklich sich ereignend dargestellt? Es gehört zum Geist und zur Manier solcher Stücke,

zu täuschen und durch die Täuschung desto lebhafter zu rühren. Sobald man z. E. bei einer Parabel dem Zuschauer ausdrüklich sagt oder merken läßt, daß eine bloße Dichtung erzählt werde, so verschwindet auf einmal ihre ganze Wirkung. Der einige Unterschied zwischen Parabel und solchen symbolischen Dichtungen ist der, daß dort Handlungen anderer Wesen erzählt werden, hier der Erzählende selbst zugleich als die handelnde Person eingeführt wird oder eine Geschichte von sich selbst erzählt. Die symbolische Dichtung ist also im Grunde eine Parabel im weiteren Sinne 9).

"Aber konnten wohl die damalige Zuhörer solche Stücke, auf diese Art vorgetragen, verstehen?" Diß kann wohl nicht zweifelhaft scheinen, wenn man sich nur erinnern will, wie viel Geschmack und Sinn die Hebräer und überhaupt die Morgenländer für dergleichen Stücke hatten, die unter dem allgemeinen Namen משל Arab. أمثال begriffen waren 10).

Die Bemerkungen, die ich hier gelegenheitlich eingeflochten habe, mögen für die vorhergehende und nachfolgende Stücke überhaupt gelten!

Jer.

9) S. Lessing von der Fabel. S. 160. ff.

10) *Schultens* ad Prov. im Anfang und *Michaelis* ad Lowth. Prael. IV. de sacra poesi hebr. Herders Geist der ebr. Poesie 2. Th. 1. Abh.

Jer. XVIII, 1 - 11. sieht der Prophet, daß der Töpfer ein Gefäß, das er eben gemacht hatte, aus Zufall zerbricht. Diser Umstand wird ihm Symbol. "Ihr, Israeliten, sagt er, seid in der Hand Jehova's, was das Gefäß in der Hand des Töpfers ist.

Jer. XIX, 1 - 5. 10 - 15.

Jehova's Befehl ergieng an mich:
Geh' und kauffe eine irrdene Flasche,
Und nimm einige der ältesten des
Volks,
Einige der ältesten der Priester mit
dir.
Begieb dich dann in das Thal Hin-
nom,
Das unter dem Töpfersthore liegt,
Und verkünde dort meinen göttlichen
Ausspruch:
„Höret Jehova's Wort, Könige
„Juda's,
„Und Bewohner von Jerusalem!
„Ich will so viel Elend über diesen
„Ort verbreiten,
„Daß, wer davon hören wird,
„Ihm die Ohren erklingen sollen!
„Denn mich haben sie verlassen.
„Und diesen Ort veräussert 11)
„Sie

11) Gewöhnlich erklärt man וינכרו durch execrabilem fecerunt. Allein diese Bedeutung, so

„Sie opferten daselbst fremden Göt„tern,
„Die sie und ihre Vorväter
„Und Juda's Könige nicht gekannt
„hatten.
„Und überströmte diese Stätte mit
„unschuldigen Blute ꝛc.

— — — — — — —

Zerbrich die Flasche vor den Männern,
Die dich begleitet haben,
Und sag ihnen:
So, spricht Jehova der Allmächtige,
Will ich diß Volk und diese Stadt
zerbrechen,
Wie man ein irrdenes Gefäß zerbricht,
Das nicht wieder zusammengesetzt
werden kann.

In

so recipirt sie ist, ist unerweislich. Es gibt nur zwei Stellen, auf die man sich mit einigen Scheine zur Bestätigung derselben berufen könnte. Die erste ist Hiob 31, 3. Allein ausserdem, daß hier mehrere Handschriften נכר statt נכר lesen, findet auch hier die Bedeutung Entäusserung Statt. Eben so in der zweiten Stelle Obadj. 12. In beiden Stellen hat auch Vulg. alienatio Alex. απαλλοτριωσις Syr. ܢܘܟܪܝܘܬܐ Das Arabische نكر hat dieselbe Bedeutung. Jerusalem war eigentlich Gottes Stadt — durch Gözenopfer ward sie ihm gleichsam entrissen und an Fremde veräussert.

In Tofet sollen sie begraben werden:
Denn eine andere Grabstätte wird
ihnen nicht vergönnt.

Diß soll das Loos dieses Orts und
seiner Bewohner seyn
Diese Stadt soll ein Tofersthal wer-
den!
Die Gebäude Jerusalems und der
Könige Juda's
Sollen wie das unreine Tofet seyn!
Alle Häuser, auf deren Dächern ihre
Opfer
Zu Ehren der Gestirne brannten,
Oder zu Ehren fremder Götter flossen,
Sollen wie Tofet werden!
Jeremias kam vom Tofet zurük,
Wo ihn Jehova hingesandt hatte,
zu weissagen,
Und trat in den Vorhof des Tempels,
Und sprach zum versammelten Volke:
Jehova der Allmächtige, der Gott
Israels
Wird über diese Stadt und alle Städ-
te des Lands
All das Elend verbreiten, das er ge-
droht hat —
Denn sie werden in ihrem Starrsinn
beharren!

In dieser symbolischen Handlung steht kein Zug ohne Ursache und Bedeutung. Der Prophet nimmt eine irrdene Flasche, durch die man einen starken klingenden Ton hervorbringen kann — sie ist Symbol von Judäa: bei der Erzählung vom Elende desselben sollen dem Zuhörer die Ohren erklingen. Obgleich eine solche spielende Vergleichung gar nicht mehr in unserem Geschmake ist, so zweifle ich doch wegen der eigentlichen Bedeutung von בקבק 12) und wegen des 3. V. nicht, daß der Prophet eine solche Anspielung im Sinne hatte. Auch beleidigt sie in einer symbolischen Dichtung weit weniger, als sie es in einem eigentlichen Gedichte thun werde.

Der Prophet soll mit seiner Flasche in's Thal Hinnom gehen — diß war der Ort, wo der Gottheit Molech die Opfer unschul-

12) Vox בקבק proprie est quasi dicas bombylium Gr. *βομβυλιον* poculi genus (v. Casaub. ad Athen. L. VI. c. 18). Fictum a sono, quem liquor edit, dum funditur, quod Gr. est *βομβυλλειν*; nec aliunde vox eiusdem vsus *βαυκαλιον* repetenda videtur, vt tradit Alexander Aphrod. Probl. 94. l. 1. Radix בקק proprie dicit, *bombos edidit* lagena effusa, vnde בקבק *lagena bombans*, quae bombat liquore effluente; dicit etiam bombum aquae e lagena effusae cf. Schultens Clav. p. 293. So Venema p. 501.

schuldiger Kinder gebracht wurde — ein verabscheuungswürdiger Ort — ein ewiges Denkmal der Schande der Ebräer! Hier sollte der Prophet die Flasche zerschmettern — um anzuzeigen, daß das Volk um seines Götzendiensts willen (V. 4. 13.) gestraft und das ganze Land diesem Thale ähnlich werden sollte, das nichs als traurige, grausenvolle Erinnerungen erregte.

Daß diß Thal unter dem שער החרסות lag, wird nicht ohne Grund erwähnt: Hier wohnten ohne Zweifel Töpfer — Hier konnte der Prophet die Flasche kauffen und zugleich sich in das Thal Hinnom oder, was einerlei ist, Tofet begeben. Wahrscheinlich hat die Nähe dieser zwei Oerter dem Propheten Gelegenheit zu dieser ganzen Dichtung gegeben. Ich zweifle also keineswegs, daß שער החרסות eine Anspielung auf חרש ist. Die Benennung שער חרסות mag eine andere Bedeutung und auch eine andere Veranlassung gehabt haben, als die von einem Töpfersthore — was wir jezt nicht mehr wissen. Allein der Prophet, der Anspielungen liebt, sollten sie auch bloß im Klange der Worte liegen, benuzt auch hier die Gelegenheit dazu.

Jeremias soll bloß mit einigen der ältesten des Volks und der Priester in jenes Thal gehen — Da einmal die Handlung in

in Hinnom aus vorherangeführten Ursachen vorgehen sollte, so konnte nicht wohl das ganze Volk in dasselbe citirt werden. Der Prophet geht also bloß mit einigen der Aeltesten der Priester und des Volks dahin, welche das Volk gleichsam repräsentiren konnten. Vor den Augen dieser Männer zerbricht er also das Gefäß. Eben so soll Jerusalem und die andere Städte Judäas zerbrochen werden — und so wie die Trümmer des Gefässes auf unreinem, verfluchten Boden niederfielen, so soll auch das ganze Land ein verwünschter, verabscheuungswürdiger Grund — ein Tofetsthal werden!

Da aber doch diese Drohung nicht nur für einige Aelteste des Volks, sondern für das ganze Volk bestimmt war, so begiebt sich Jeremias nach seiner Zurükkunft aus dem Thale in den Vorhof des Tempels, und erklärt dem dort in groser Menge versammelten Volke stark und kurz: **Jehova wird gewiß alle seine Drohungen erfüllen!** Dieser lezte Theil des Stücks V. 14. 15. ist nicht wie man gewöhnlich glaubt, vom Ganzen abzusondern, sondern macht mit einen wesentlichen Theil des Stücks aus.

Aber eben dieser lezte Umstand leitet natürlich auf den Gedanken, daß, was hier erzählt wird, nicht alles **wirklich** geschehen ist. Die Worte, die Jeremias im Vorhofe aussprach, werden ausdrücklich angeführt. Sie beziehen

sich

sich aber deutlich auf die vorhergehende symbolische Handlung, von der das Volk nichts wußte. Wenn also diese Worte irgend einen Sinn für das Volk haben sollten, so mußte ihm die vorhergehende symbolische Handlung erst bekannt gemacht werden. Jeremias erzählte sie also ohnezweifel unmittelbar vorher im Tempel gerade mit den Worten, mit welchen sie V. 1 - 13. angeführt ist; und da er diß Stück niederschreiben ließ, so machte er den Zusatz V. 14. Jeremias kam von Tofet zurük und redete das ganze Volk so an: rc. Er hätte das Ganze auch in folgender Ordnung beschreiben können: Einmal befand ich mich im Vorhofe des Tempels und redete das Volk so an: Jehova gebot mir eine irrdene Flasche zu kauffen u. s. w. V. 12 - 14. und alle diese Drohungen wird Jehova erfüllen! Statt dessen führt er zuerst die symbolische Handlung an und erst hinterher erfährt man, wo und wenn er sie vorgetragen hat. Ob aber Jeremias nicht eben aus dem Tophetsthale herkam, da er in den Tempel trat, und dort wirklich gelegenheitlich in Gesellschaft einiger Personen ein irrdenes Gefäß zerbrochen und dabei ausgerufen habe: So wirds Israel gehen! — will ich nicht entscheiden. Man könnte es annehmen, ohne daß daraus Ungereimtheiten entständen. Aber von der andern Seite hindert auch nichts anzunehmen, daß der Prophet die Sache bloß erzählte.

XXV, 15 - 29.

Diß Stück ist aus zwei Gattungen zusammengesezt. Es ist, dünkt mich, theils Vision, theils symbolische Dichtung. Aus diesen Gesichtspuncte betrachtet verschwinden alle sonst unauflösliche Schwierigkeiten desselben.

Jehova sprach zu mir:
„Nimm diesen Becher voll brausen-
„den Weins,
„Aus meiner Hand!
„Und tränke damit alle Völker,
„Zu denen ich dich gehen heisse 13).
„Sie sollen trinken, wanken, rasen
„Vor dem Schwerdte, das ich un-
„ter sie senden will!"
Ich nahm den Becher aus Jehova's
Hand,
Und tränkte alle Völker,
Zu denen mich Jehova gesendet
hatte —
Jerusalem und Judas Städte
Seine Könige und Vornehme,

Um

13) Der Becher mit brausendem Weine ist der Zorn oder die Strafe Gottes — ein den hebräischen Propheten sehr gewöhnliches Bild. Bei den Arabern ist كاس betnahe in die Bedeutung von einem unglüklichen Schicksale übergegangen. Bei ihnen hat der Tod einen Becher. S. die Stellen bei *Schnurrer* Dissertatt. p. 415.

Um sie augenbliklich dem Schwerdte
Der Verwüstung und dem Hohnge-
lächter
Dem Fluche Preis zu geben 14) —
Pharao, Egyptens König
Samt seinen Dienern und Magnaten
Und seinem ganzen Volke —
Ganz Arabien und alle Könige des
Lands Uz 15)
Alle Könige der Philister, Askalons,
Gaza's, Ekron's und des Restes von
Asdod 16)

 Edom

14) כיום — הזה kann unmöglich ganz wörtlich verstanden werden. Es wie Dathe u. a. zu übersezen: quemadmodum eius rei initium iam factum est — ist matt und auch, wie mich dünkt, wider den Sprachgebrauch. Es ist hier vielmehr lebendige Vergegenwärtigung dessen, was erst geschehen sollte. Nach einer in den prophetischen Büchern sehr gewöhnlichen Vorstellungsart, zerstört der Prophet bereits, wenn er erst Zerstörung weissagt (S. z. E. Jer. 1, 10). und was in der Natur der Dinge erst in einem langen Zeitraume vorgehen kann, **geschieht in der Rede des Propheten in einem Augenblicke.**

15) Da Uz im **scenitischen Arabien** lag, so zweifle ich nicht, daß עֶרֶב hier das lezte bedeutet. Venema und die meiste Neuere übersezen es *turba mixta*.

16) Exhaustus erat ille tractus a Pharaone seu Psammiticho, teste Herodoto. *Grotius.*

Edom und Moab und Ammons
Söhne,
Tyrus und Sidons Könige,
Und die Könige des Lands,
Das jenseits des Meers liegt —
Dedan und Thema und Buß 18)
Und alle mit künstlich beschnittenem
Haare 19),
Alle Könige des glüklichen und des
wüsten Arabiens —
Alle Könige Simri's, Elams und
Mediens —
Alle Könige Nordens,
Nahe und ferne, alle,

Ja

18) Lauter Arabische Stämme. Dedan und Thema finden sich noch heutzutage S. Büschings Geographie von Asien S. 496. 497.

19) Der beste Commentar über קצוצי פאה ist Herodot's Stelle III, 8. p. 235. ed. Reiz. (οι Αραβιοι) Διονυσον θεον μουνον και την Ουρανιην ηγευνται ειναι. και των τριχων την κουρην κειρεσθαι φασι, καταπερ αυτον τον Διονυσον κεκαρθαι. κειρονται δε περιτροχαλα, περιξυρουντες τους κροταφους. Diese Araber schooren das Haupthaar so ringsum, daß nur noch in der Mitte ein Theil des Haars übrig blieb. Noch jezt findet sich diese Gewohnheit bei ihnen. Niebuhr S. 68. f. Daß der Ausdruck nicht wohl auf den beschnittenen Knebelbart (Michälis Mos. Recht 4. Theil S. 253) gehen könne, zeigt Dathe bei Jer. IX, 25.

Ja alle Königreiche der Erde —
Zulezt aber soll der König Sesachs
trinken 20).
So gebot mir Jehova der Allmäch-
tige zu ihnen zu sprechen:
„Trinkt und berauscht euch, und er-
„brecht euch,
„Stürzt nieder, um nie wieder auf-
„zustehn, —
„Vor dem Schwerdte, das ich un-
„ter euch senden werde!
„Zwar werden sie sich weigern,
„Den Kelch aus deiner Hand zu neh-
„men und zu trinken —
„Aber dann magst du ihnen sagen:
„Trinkt! der Allmächtige gebeuts!
„Von der Stadt die meinen Namen
„trägt,
„Soll die Strafe ihren Anfang
„nehmen,
„Und ihr solltet ungestraft blei-
„ben? —

20) Ich schliesse aus 51, 41. daß שֵׁשַׁךְ weder der eigentliche Name des Königs von Babylonien ist, noch auch unter der Beschreibung: der fürchterliche König eben denselben bezeichnet, sondern daß es der Name der Stadt Babylon ist. Warum und woher die Stadt diesen Namen empfangen habe, ist unbekannt. Wer verschiedene Ableitungen dieses Worts kennen lernen will, findet sie in *Simonis* Onomast. p. 576 und bei *Venema* p. 629. f.

„Wahrlich ihr werdets nicht bleiben!
„Denn schon ruf' ich dem Schwerdte,
„Ueber die Bewohner der Erde zu
„wüten.

So deutlich es in dieser Stelle heißt, daß Jeremias zu allen diesen Völkern gegangen sei, um sie aus dem Zornbecher trinken zu lassen, so wird doch kein vernünftiger Leser es auch nur einen Augenblik warscheinlich finden können, daß Jeremias mit seinem Becher in Egypten, Arabien, Medien u. s. w. herumgezogen sei, um Könige und Völker daraus trinken zu lassen. Auch weiß ich nicht, ob alle die angeführte Könige gerade ihre Ambassadeurs zu Jerusalem hatten, um ein Schuz- und Truz-Bündniß gegen den König Sesachs zu schliessen, und ob sie sich gefallen liessen, von dem Becher zu trinken 21), der Symbol der Strafe war. Aber das sehe ich, daß es dem Orientalischen Genius ganz gemäß und den Zuhörern des Propheten ganz verständlich war, wenn Jeremias das, was er unmittelbar vorher V. 8-14. und in eigentlichen Orakeln vortrug, nun auch in einer Parabel, welche die Form einer Vision hat, abbildete, und dann unmittelbar nachher V. 30-38. wieder dieselbe Sache ohne ein parabolisches Kleid darstellte. Ist eine wirkliche Handlung vorgefallen, so wird sie immer, man mag sie auch

21) S. Michälis Anm. zu d. St.

auch drehen und wenden wie man will, etwas Lächerliches und Ungereimtes behalten.

Ich bemerke hier noch, daß diß Stück zwar nicht dem Inhalte, aber der Form nach ungemein viel Aehnlichkeit mit Hos. I. und III. hat, Stücke, von denen ich schon an einem andern Orte vermuthet habe, daß sie eine eigene Art symbolischer Dichtung seien 22). Ganz parallel sind auch folgende Stücke:

Jer. XXVII, 2-11. und Jer. XXVIII.

Hier werden symbolische Vorstellungsart und Orakelsprache unter einander gemischt und wechseln mit einander ab. Der Schlüssel zu diesen beiden Stücken ist, dünkt mich, folgender: die Juden schöpften damals aus einigen Umständen zu voreilig die Hoffnung, daß die Macht des allgewaltigen Nebukadnezars werde gebrochen werden. Falsche Lehrer, und Astrologen, denen es blos um Volksgunst zu thun war, unterhielten diese Hoffnung. Sie spiegelten dem Volke vor, daß nächstens die Gefangenschaft der 10. Stämme ein Ende nehmen werde und daß also auch Juda und Jerusalem nichts mehr von Babylon zu befürchten habe. Zugleich spotteten sie aller Drohungen des Jere-

22) Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten und zur Geschichte ihrer Auslegung. Stuttgart 1786. S. 49. 62-64.

mias und behaupteten, das sie bereits durch den Erfolg anfangen, widerlegt zu werden. Unter dieser Lage der Sachen hielt Jeremias folgenden Vortrag:

Jehova sprach zu mir:
Mach dir Ketten und Joche,
Und hänge die eine nach den andern
an deinen Hals 23)

Dann

23) Man versteht gewöhnlich unter מוסרות ומטות überhaupt Joche, die mit Riemen bevestigt werden können und übersezt das folgende ונתתם על צוארך hänge eines derselben an deinen Hals. Hier wird offenbar manches in den Text hineingetragen, was ihm (die mir willkührlich scheinende Bedeutung von מוֹסֵר ausgenommen) zwar nicht widerspricht, was aber auch nicht in ihm liegt. Die einige Ursache, warum man so erklärt, ist wohl die, weil man sonst die ganze symbolische Handlung nicht übereinstimmend und verständlich findet. Man begreift nicht wie der Prophet Joche und Fesseln an seinem Halse tragen und sie doch den fremden Königen (V. 3.) überschicken soll. Allein Gang und Sinn der Handlung ist folgender. Der Prophet legt die Joche und Ketten freilich nicht aufeinmal aber die eine nach den andern an seinen Nacken — Symbol der Knechtschaft in welcher ein Theil seines Volks bleiben, und in welche ein anderer erst gerathen soll — eben diese Joche und Ketten schikt er den fremden Königen durch ihre Gesandte, um

Dann sende sie dem Könige Edoms
Dem Könige Moabs und der Söhne
Amons,
Dem Könige von Tyrus und Sidon
Durch die Gesandte dieser Könige,
Die nach Jerusalem zu Zedekias,
dem Könige Juda's gekommen sind —

Die genannte fremde Könige scheinen wirklich Gesandte an Zedekias geschickt zu haben, um sich mit ihm gegen den König von Babylon zu verbinden. Jeremias sagt zum Voraus, daß ein solches Bündniß vergeblich seyn würde, und behauptet, es wäre räthlicher, jenen Königen Joch und Ketten zu schicken, um ihnen ihre Knechtschaft anzukündigen. Daß die Gesandten Joch und Ketten wirklich überbracht haben — meldet die Urkunde nicht. Ohne Zweifel geschah es auch nicht. Der Zweck des Propheten war erreicht, wenn er zu Jerusalem zu verstehen gegeben hatte, daß das Bündniß nichts helfen werde, und wenn die Gesandte ihren Königen wieder sagten, daß nach dem Ausspruche

um auch ihre Knechtschaft, ihre Unterwerfung unter das Joch des mächtigen Nebukadnezars symbolisch darzustellen. Der Hauptgedanke ist: "Nebukadnezar werde noch lange mächtig bleiben — Die Juden sollten sich also nicht mit eiteln Hoffnungen trügen"! So ist alles übereinstimmend und man bleibt beim natürlichen Sinne der Worte.

des Hebräischen Propheten gegen den König von Babylon nichts auszurichten sei. Jeremias erscheint hier als merkwürdiges Glied der Jüdischen Staatsmaschine — als Staatsmann.

Und gebeut den Gesandten,
Ihren Herrn zu sagen:
„Es ist Jehova's, des Allmächtigen,
Des Gotts der Israeliten Ausspruch:
„Ich schuf Erde, Menschen und Thier,
Durch meine Allmacht und auf mein Geheiß wurden sie 24)!
Nach Willkühr theil' ich die Erde aus:
Es gefällt mir, eure Länder
Dem Arme Nebukadnezars, des Königs von Babel 25),
Meines Dieners zu unterwerfen —
Ja auch die Thiere des Feldes sollen ihm dienen!
Ihm, seinem Sohne und seines Sohnes Sohne
Sollen alle Völker unterwürfig werden —

Biß

24) **Der ausgestrekte Arm** ist die Attitüde des **Gebieters.** Der Ausdruck bezeichnet nicht nur **Krafft**, sondern auch **Oberherrschaft** und **schnelles Wirken.**

25) Nebukadnezar ist **Diener** Jehovas, insofern dieser seine Absichten durch ihn erreicht.

Biß auch an sein Land die Reihe kömmt
Und viele Völker und große Könige
Ihn unter das Joch beugen werden 26).
Wagts ein Volk oder ein Königreich,
Nebukadnezar, dem Könige Babilons nicht zu dienen,
Und seinen Nacken nicht unter sein Joch zu beugen,
So will ich mit Schwerdt, Hunger und Pest
Gegen ein solch Volk wüten,
Biß ich sie entkräftet habe,
Und biß sie unter seiner Hand sind" 27).
Hört also eure Propheten,
Eure Wahrsager, eure Astrologen
Eure Zauberer nicht,
Die euch sagen: Ihr werdet Babels Könige nicht dienen!
Sie weissagen euch Lügen und ihr glaubts!
Darum werd' ich euch aus eurem Vaterlande entfernen,

Ver-

26) עבר mit ב in diesem Sinne gebraucht Jeremias auch sonst 22, 13. 34, 9.

27) עד תמי אתם בידו sehe ich als constructio praegnans an אתם ist nicht der Accusativ, sondern der Nominativ.

Vertreiben werd' ich euch und —
ihr werdet zu Grunde gehn!
Welch Volk aber seinen Nacken
Unter das Joch des Königs von Babel beugt
Das will ich in seinem Lande lassen
Es zu bauen und zu bewohnen,
spricht Jehova.

So unwahrscheinlich es mich dünkt, daß die Gesandte der fremden Höfe wirklich ihren Königen Joch und Ketten überbracht haben: denn eine so verhaßte Commission würden sie sich wohl verbeten haben — so wahrscheinlich ist es, daß Jeremias wirklich, als er diesen Vortrag hielt, das Symbol, über welches er gleichsam commentirte, an sich trug. Die Gewohnheit, symbolisch zu belehren, ist in unsern Zeiten so sehr abgekommen, daß uns freilich diese Belehrungsart etwas Abentheuerliches zu haben scheint. Aber das Ebräische Volk liebte Zeichen 28) und sah in ihnen mit schnellem Blicke Unterpfänder zukünftiger Begebenheiten. Ueberhaupt hatte die alte Welt weit mehr Sinn und Empfänglichkeit für Symbole, als wir. Daß aber Jeremias wirklich bei diesem Orakelspruche solche Symbole an sich trug und als ein lebendiges Zeichen der Schicksale, die seinem Volke

28) Herders Geist der ebräischen Poesie Th. 2. S. 625.

Volke und vielen andern Nationen bevorstunden, sprach, schliesse ich nicht aus dem eben übersetzten und erläuterten Stücke, sondern aus dem folgenden, das mit zur ganzen Handlung gehört.

Jer. XXVIII.

Chananja, Assurs Sohn, der Prophet aus Gibeon, sprach zu mir im Hause Jehova's vor den Augen der Priester und einer großen Menge Volks.

Diese und ähnliche Worte in diesem Abschnitte sind erst nachher von Jeremias hinzugesetzt worden, als er seine Orakel und seine Geschichte in eine Sammlung brachte. Also Chananja redete ihn ohne Zweifel unmittelbar nach der im XXVII. Cap. enthaltenen Rede so an:

Das ist Jehovas, des Allmächtigen
Des Gottes Israels, wahrer Ausspruch:
„Ich habe zerbrochen das Joch des Königs von Babel,
Innerhalb zwei Jahren will ich alles Tempelgefäß,
Das Nebukadnezar von diesem Orte raubte,
Und nach Babel führte, wieder zurückbringen.

Auch

Auch Jechonias, Jojakims Sohn,
Judas König,
Alle Juden, die ehemals gefangen
nach Babel wanderten,
Will ich wieder in dieß Land zurück-
führen:
Denn zerbrechen werde ich das Joch
des Königs von Babel.

Jeremias antwortet dem Priester Chananja, vor den Priestern und all dem Volke das im Tempel war:

Möcht' es wahr seyn, was du ge-
sagt hast!
Möchte Jehova deine Orakelsprüche
erfüllen!
Möchten sie zurükkehren
All die Gefangenen die nach Babel
wanderten,
Und all das heilige Tempelgefäß!

Aber höre nun auch die Worte —
Ich rufe sie laut in deine und des
Volks Ohren:
„Jene Propheten der Vorwelt,
Die vor uns lebten,
Kündigten schon Krieg, Elend und
Pest
Vielen Ländern und grossen König-
reichen an!

Aber

Aber siehe da! ein Prophet,
Der nichts als Glück und Freude weissagt —
Der Erfolg wirds entscheiden,
Welcher von beiden von Gott gesandt war 29).

Darauf nahm der Prophet Chananja das Joch vom Halse des Propheten Jeremia, zerbrach es, und rief vor allen Volke aus:

So spricht Jehova, will ich Nebukadnezars
Des Königs von Babel Joch zerbrechen!
Noch zwei Jahre, so ist der Nacken der Völker
Von seinem Joche ledig! —

29) Wenn man die Stelle so erklärt, so braucht man die starke Ellipsen nicht anzunehmen, welche viele z. E. Dathe bei derselben annehmen. Jeremias beruft sich auf zwei Umstände um sein Ansehen gegen die Wiedersprüche und die Lügen falscher Propheten, die das Volk immer gegen Gefahr sicher machten, zu behaupten a) daß schon die Propheten vor ihm eben die Gefahr ahndeten, die er jezt weissage b) provozirt er zuversichtlich auf den Erfolg, der alles entscheiden müsse. הנביא אשר ינבא לשלום ist sarkastisch.

Da gieng Jeremias weg 30). Aber Gottes Wort ergieng nochmals an ihn, nachdem Chananja, das Joch, das er an seinen Halse trug, zerbrochen hatte

„Geh zurück, sprach Jehova, zu Chananja,
Und verkündige ihm in meinem Namen:
„Das hölzerne Joch hast du zerbrochen,
Damit ein eisernes an seine Stelle komme!
Denn so spricht der Allmächtige, der Gott Israels:
„Ein eisern Joch hab' ich auf den Nacken aller Völker gelegt,
Daß sie Nebukadnezars Knechte seyn sollen —

Ja

30) Ich verstehe diese Worte nebst den folgenden so: Jeremias bestürzt und unwillig über die Beleidigung Chananjas und seinen frechen Wiederspruch gieng weg. Auch sah er ohnezweifel, daß jezt beim Volke nichts auszurichten sei. Allein indem er sich wegbegibt, faßt er aufs neue Muth und wirds aufs neue zu Orakelsprüchen begeistert. Er geht also zurük in die Volksversammlung und erhebt seine Stimme wieder. Auf diese Art braucht man die künstliche Erklärungen nicht anzunehmen, von denen die Stelle nichts enthält.

Ja das Thier des Felds hab' ich
zu seinem Dienste be-
stimmt.

Drauf sprach Jeremias zu Chananjah: Höre Chananjah! Jehova hat dich nicht gesandt und du machst diß Volk Lügen glauben. Daher sag' ich dir im Namen Jehovas: Bald wirst du von der Erde weggeraft seyn; in diesem Jahre bist du todt: denn du hast Aufruhr gegen Jehova gepredigt. Noch in diesem Jahre, im siebenten Monate, starb der Prophet Chananja.

So machen also das XXVII. und XXVIII. Kap. nur Ein zusammenhängendes Ganzes aus. Es ist ein Dialog zwischen einem wahren und falschen Propheten, mit Erzählung unterwebt. Nicht alles, was im 27. Kap. als Handlung erzählt wird, geschah wirklich. Aber wenn im 28. Kap. simpel erzählt wird, Chananja habe das Joch, das Jeremias trug, vor allem Volke zerbrochen — und dieser habe darauf ein schwereres, unzerbrechliches Joch gedroht — so weiß ich mir das alles nicht zu erklären, wenn das Tragen und Zerbrechen des Jochs nicht wirklich vorgefallene symbolische Handlung war. Auch die im

erzählte Handlung ist ohne allen Zweifel wirklich vorgefallen. Das Charakteristische ist hier, daß die Handlung Anfangs nicht deswegen beschlossen und verrichtet wird, um zum Symbole irgend einer Lehre oder einer zukünftigen Begebenheit zu dienen. Nichtsdestoweniger wird sie ein Zeichen einer Thatsache, die erst lange nachher erfolgte und die zu der Zeit, wo die bedeutende Handlung vorfiel, gerade am unwahrscheinlichsten war. Wir werden nachher auf mehrere Beispiele treffen, daß die Propheten selbst durch ihr Leben und ihre Schicksale Symbole der Zukunft wurden. Diese Bemerkung ist der Schlüssel zu mehreren sonst verschlossenen Stücken.

Das Stück Jeremias ist in mehr als einer Rücksicht sehr wichtig. Wir wollen es daher nach seinem Geist und Zwecke entwickeln.

Die Handlung fällt in eine Zeit, wo Jerusalem von den Babyloniern belagert wird. Der Prophet sizt auf Befehl des Königs Zedekias im Gefängniß, weil er vorausgesagt hatte, was jezt geschah, und daß der König selbst gefangen nach Babylon werde geführt werden. In dieser Zeit kommt zu Jeremias einer seiner Anverwandten und bittet ihn, ihm seinen Acker abzukauffen. So sonderbar ihm diese

Bitte

Bitte während einer Belagerung vorkommen mußte, so erkennt er doch in diesem Vorfalle einen Wink der Vorsehung und eine Gelegenheit, eine zukünftige erfreuliche Begebenheit symbolisch darzustellen. Er kauft also den Acker und der Kauf wird feierlich vor vielen Zeugen mit allen damals gewöhnlichen Cärimonien vollzogen. Es werden zwei Exemplare des Kaufbriefs verfertigt; der eine wird versiegelt, der andere bleibt offen. Beide übergiebt Jeremias in Gegenwart vieler Zeugen dem Baruch mit folgenden Worten:

V. 14. So spricht Jehova der Allmächtige, Israels Gott:
„Empfang diese zwei Schriften
Die versiegelte und die ofne!
Lege sie in ein irrden Gefäß,
Damit sie lange erhalten werden.:
Denn — Jehova sagts — noch werden Häuser,
Aecker und Weinberge in diesem Lande gekauft werden.

Die Erkaufung eines Stücks Feld mitten unter der Belagerung wird das Symbol einer zukünftigen Begebenheit und der Prophet, dessen Blick ohne Zweifel während seiner Gefangenschaft auf eine entferntere frölige Zukunft geheftet war, bedient sich dießmal dieses sinnlichen Vehikels, um seinen Orakelspruch aus-

zudrücken. Niemand kann leugnen, daß dieß ungemein passend und treffend war und damals einen tiefen Eindruck machen mußte.

Nun wendet er sich in einem simpeln und rührenden Gebete an Jehova, er preißt seine Güte und Macht, besonders seine Wohlthaten gegen das Israelitische Volk, die es mit Undank und Ungehorsam vergolten habe. Er endet mit folgenden Worten:

V. 24. Aber siehe! die Stadt ist belagert!
Bald wird sie in den Händen der Chaldäer seyn:
Denn Schwerdt, Hunger und Pest kämpfen gegen sie.
Was du drohtest, geschieht —
Und du siehst ruhig zu 31).

25. Du gebeutst mir einen Acker zu kaufen,
Und Zeugen dazu zu nehmen,
Um — doch ist die Stadt bald in der Chaldäer Händen!

Je-

31) והנך ראה du siehsts, ohne zu helfen, du bist ein müssiger Zuschauer. Ehmals warst du stets mit deiner Hülfe bereit. Nun überläst du die verbrecherische Stadt ihrem Schicksale. Der Ausdruck wird auch von einigen so genommen: Du waist ja alles! Oder auch so: du blikst mit strafenden Auge hernieder auf die Stadt.

Jehova antwortet ihm:

Bin ich nicht Jehova,
Herr über Alles, was lebt?
Sollte mir irgend etwas zu schwer
seyn?

Aber noch einmal droht er, daß der König die Stadt gewiß einnehmen werde und führt alle die Verbrechen und Laster an, womit das Volck ein solches Schicksal verdient hätte. Endlich aber erschallt der Gesang der Befreiung mitten unter allen Anstalten zur Gefangennehmung und die symbolische Handlung des Propheten erhält ihre deutlichste Erklärung aus dem Munde Gottes selbst.

36. Sie, die jetzt Schwerdt, Hunger
und Pest
Bald in die Hände des Belagerers
überliefert —
37. Sie will ich wieder sammeln aus allen Gegenden,
In die mein Zorn, mein glühender
Grimm sie verschlug.
Auf diese Stätte will ich sie zurückführen,
Und sie in glücklicher Sicherheit wohnen lassen.
38. Sie mein Volk — ich ihr Gott!

39.

39. Aufrichtig werden sie mich lieben 32),
Einstimmig mich stets verehren —
Und so werden sie und ihre Nachkommen glücklich seyn.

40. Einen ewigen Bund werd' ich mit ihnen machen,
Niemals meine Wohlthaten ihnen zu entziehn —
Gottesverehrung will ich in ihr Herz pflanzen —
Und ewig sollen sie nicht wieder von mir abfallen.

41. Freude wird mirs seyn, ihnen wohlzuthun,
Mit herzlicher Liebe und zärtlicher Sorgfalt
Werd ich sie in diesem Lande pflanzen und pflegen.

42. Wie ich all diese Noth über sie kommen ließ,
So will ich auch den Seegen über sie verbreiten,
Denn ich ihnen verhieß.

43. Alsdann soll man in eben diesem Lande,
Von dem es jezt heißt: „Es wird „wüste,

„Es

32) לב אחד dünkt mich hier das Gegentheil von לב ולב auszudrücken — also Aufrichtigkeit und Beständigkeit.

„Es wird leer von Menschen und
„Thieren,
„Es wird von Chaldåern erobert
„werden"!
In eben diesem Lande soll man wieder Aeker kauffen!

44. Kaufbriefe werden geschrieben und versiegelt
Und Zeugen dazu genommen werden —
Im Lande Benjamin,
In den umliegenden Gegenden von Jerusalem,
In den Städten Judas,
In den Stådten auf Bergen und in den Thålern —
Denn ich will ihrer Gefangenschaft ein Ende machen.

In dieser ganzen Erzählung ist alles wahrscheinlich und bedeutend. Nur der Umstand, daß mitten unter der Belagerung dem Jeremias noch ein Acker zum Kauff angetragen wird, ist auffallend. Wir kennen aber die Umstånde, unter welchen diß geschah, zu wenig, um aus diesem Grunde die Wahrheit der ganzen Geschichte bezweifeln zu dürfen. Vielleicht hielten es viele, ob sie gleich noch nicht gewiß waren, daß die Belagerung gelingen würde, doch für das Sicherste, ihre liegende Gründe zu verkauffen, und sie in baares Geld zu verwandeln,

was sie, im Fall sie nach Babylon weggeführt wurden, mit sich nehmen könnten. Vielleicht war der Anverwandte, der Jeremias seinen Acker anbot, einer seiner Feinde, die seine prophetische Aussprüche bezweifelten (XII, 6) und der eben durch ein solches Anerbieten derselben spotten wollte. Jeremias hatte schon vorher die Rükkehr aus der Gefangenschaft und die Wiederherstellung der Stadt geweissagt — Nun hatte es das Ansehen, als wenn Stadt und Land auf immer zu Grunde gerichtet werden und die rechtmäsige Bewohner niemals wieder in den Besiz derselben kommen sollten. Die Aussprüche des Propheten schienen also zu Wasser zu werden. In dieser Lage kommt jemand und bietet ihm seinen Acker zum Kauff an — "Wagst du es jezt noch, einen Acker zu kauffen, kannst du jezt noch glauben und sagen, daß wir diß Land wieder besizen werden"? — diß ist es, was er ihm vielleicht zu verstehen geben wollte. Doppelte Veranlassung für den Propheten, den Kauff wirklich und zwar feierlich einzugehen und damit eine ältere Weissagung durch Wort und That zu wiederhohlen.

Jer. XXXV.

Die in diesem Kap. erzählte Handlung muß meines Erachtens aus folgendem Gesichtspuncte betrachtet werden. Die Rechabiten 33) eine Art

33) Man hat über sie eine eigene Abhandlung von **Witsius** die in s. Misc. sacr. T. II. aber auch

Art Nomaden, die aus Arabien herstammte und nach dem Gebote ihres Stifters keinen Wein trinken, keine Weinberge pflanzen, keine feste Wohnungen aufbauen, sondern stets unter Gezelten wohnen sollten, wurden durch Beibehaltung ihrer Lebensart nicht gehindert, sich mit dem Jüdischen Volke zu vereinigen. Als Nebukadnezar mit seinem Heere gegen Jerusalem anrükte, flohen sie in diese Stadt. Hier dienen sie dazu, dem Volke in einer Handlung lebendig vorzustellen, wie es sich eigentlich gegen seinen Gott verhalten sollte, und ihm eben dadurch die Abscheulichkeit seines Ungehorsams zu zeigen. Jene abgehärtete, von aller Weichlichkeit der Städte freie Nomaden werden in einen Saal — vermuthlich einen Speißsaal — des Tempels geführt und ihnen volle Weinbecher vorgesezt. Daß diß im Tempel geschah, sollte ohne Zweifel anzeigen, daß die Handlung etwas sehr erlaubtes wäre — und der Zweck derselben war, die Rechabiten mit dem Jüdischen Volke enger zu vereinigen. Sie bleiben aber fest bei den Grundsäzen ihres Stifters und erklären, daß das Glück ihres Lebens davon abhänge. Diese Festigkeit wurde, wie billig, bewundert, und giebt Gelegenheit zu der treffenden Ermahnung V. 12 - 17. worinn der Ungehorsam der Juden gegen die Geseze ihres

 Got-

auch in *Goodwini* Mos. & Aaron ed. Hottinger. steht.

Gottes und der Gehorsam der Rechabiten gegen die Vorschriften ihres Stifters contrastiren. Die letzten werden zur Belohnung ihrer Treue zum Tempeldienste aufgenommen 34). Für die ersten lag hierinn wohl die Drohung, daß ihr Ungehorsam sie von ihrem Tempel und ihrer Stadt entfernen könnte.

In diesem Kap. wird also wieder die Geschichte zugleich Symbol.

Die letzte symbolische Handlung, die wir aus Jeremias zu bemerken haben, hat hie und da etwas Dunkles in Wort und Bedeutung.

Kap. XLIII.

Die Juden waren, ohngeachtet es ihnen der Prophet aufs stärkste wiederrathen hatte, nach Egypten gezogen und Jeremias mußte wider Willen mit. Zu Daphne 35) am pelusischen Nilarm erhält er folgenden Auftrag:

34) So ist ohne Zweifel עמר לפני zu verstehen, wiewohl der Ausdruck auch bloß so viel heissen könnte, daß es immer Rechabiten im Lande Gottes geben soll.

35) Im Hebräischen Tachpanhes s. Jer. 2, 16. 44, 1. bei den 70. Taphnas, bei Jesaias 30, 4. Chanes.

9. Nimm große Steine
Und verbirg sie in der Leimgrube 36)
In der Ziegelhütte neben Pharaon's
Pallast zu Daphne,
Vor den Augen der Männer aus
Juda —

10. Und sag' ihnen: das ist Jehova's,
Des Allmächtigen, des Gottes Is-
raels Ausspruch:
Siehe! ich werde herführen Nebu-
kadnezar,
Den König Babels, meinen Knecht,
Und seinen Thron auf diese Steine
gründen,
Die ich dir zu verbergen gebot,
Ueber ihnen wird er seinen Fußtep-
pich ausbreiten 37a).

11.

36) So wird dünkt mich מלט was nur hier vorkömmt, am besten übersezt. Die Arabische Uebersezung hat ملاط *Schultens* Clav. dial. p. 329. caementum a summa lubricitate sic appellatum.

37a) שפריר wird gewöhnlich bloß auf das Ansehen von ein paar alten Uebersezern und aus sehr weithergehohlter Analogie des Arabischen durch Gezelt übersezt. Daß ein Thron als auf Steine gegründet vorgestellt werde, ist natürlich — Warum aber gerade ein Zelt und

warum

11. Er wird kommen und Egypten schlagen;
Die, welche Pest oder Schwerdt nicht hinraft,
Werden gefangen weggeführt werden —
Die Götter selbst werden verbrannt oder weggeführt werden ——
Wie ein Schäfer sein Kleid umwikelt
Wird er Egypten wegnehmen und siegreich davon gehn 37 b).

Er

warum diß hier nach dem Throne erwähnt werden soll? — diß sehe ich nicht ein. Mich dünkt, es ist natürlicher anzunehmen, daß שפרור die prächtige Teppiche anzeigt, die zu den Füssen des Throns, auch wohl über dem Throne ausgespannt wurden. Das Arabische سُفْرة das man mit שפרור zu vergleichen pflegt, (s. Coccej.) hat die Bedeutung coriam orbiculare, quod solo insternitur, was sich der von uns angenommene Bedeutung nähert. Solche Teppiche oder auch nur Stücke Leder pflegten auch in den Gezelten der Emirs ausgebreitet zu werden.

37 b) Diß ist wohl die beste Erklärung der Worte ועטה את־ארץ מצרים כאשר יעטה הרעה את־בגדו Das Verbum עטה hat die Bedeutung von umwickeln ganz gewiß. Man s. 1. Sam. 28, 14. Ps. 104, 2. Die Vergleichung geht, meinem Gefühle nach, bloß auf die

Er wird die Bildsäulen zu Bethsche-
mes 38) in Egypten zerschmet-
tern

Und

die Schnelligkeit und Leichtigkeit, mit der Nebukadnezar Egypten wegnehmen soll. עטה hat auch zugleich die Bedeutung: **wegnehmen, ü erwinden,** Schultens Har. conf. IV. p. 26. Die Vergleichung ist desto passender, da das Oberkleid (בגד) der Hebräer bloß in einem viereckigten Tuch bestand, das sie um den Körper wickelten und mit einem Gürtel fest machten — noch jezt die Tracht der Arabischen Nomaden Niebuhr I. 241. — Uebrigens ist nicht zu leugnen, daß die Worte, so wie sie dastehn: auch übersezt werden können: **Er wird Egypten zerreissen (zerstören) Wie ein Schäfer sein Kleid zerreißt.** In diesem Sinne scheinen es die alten Uebersezer genommen zu haben. Für φθειριζει muß bei den LXX wie Bochart Hieroz. P. I. L. II. c. 44. gezeigt hat, ohne Zweifel φθειρει gelesen werden. Eben diese Bedeutung drücken die Syr. und Arab. Version aus. Endlich bedeutet das Arab. عظظ Fidit vestem per longum & latum, obschon die Arabische Uebersezung sich dieses Worts an unsrer Stelle nicht bedient. Vielleicht waren die Kleider der Hirten besonders dünne und zerreissbar. In diesem Falle wäre die Vergleichung auch sehr passend und würde dieselbige Idee ausdrücken: **schnelle Eroberung.** In jedem Falle ist das Bild stark.

38) בית־שמש die meiste neuere Ausleger übersezen: **Sonnentempel.** Mich dünkt,
wenn

Und die Tempel der egyptischen Götter verbrennen.

Jeder Zug in der symbolischen Handlung, die hier erzählt und commentirt wird, hat seinen bestimmten Sinn und Zweck.

Warum dienen Steine zum Symbol? Weil die Idee dargestellt werden sollte, daß Nebukadnezar auch in Egypten seine Herrschaft, seinen Thron gründen würde.

Warum sollen die Steine in die Leimgrube einer Ziegelhütte gesenkt werden? Nebukadnezar sollte erst in einiger Zeit Egypten erobern.

wenn hier ein Tempel gemeint wäre, so würde der Verfasser nicht hinzugesezt haben אשר בארץ מצרים sondern die Gegend Egyptens, wo er stand, näher bezeichnet haben. Auch würde er nicht nachher hinzugesezt haben: ואת בתי־אלהי מצרים sondern wenigstens — ואת־כל־בתי. Denn es wäre in der That ungeschickt so zu reden: Er wird zerstören den Sonnentempel in Egypten und die Egyptische Gözentempel — Beth-schemes ist ohne Zweifel Heliopolis, wo die Sonne verehrt wurde, und das jezt Ain-Schemes heißt s. *D'Anville* Memoires sur l' Egypte anlienne et moderne p. 114. Vitringa bei Jes. XIX, 19. nimmt מצבות בית־שמש für die der Sonne geheiligte Pyramiden. Auch auf diese Art könnte בית־שמש Heliopolis bezeichnen.

erobern. Die Steine sollten inzwischen verwahrt werden, nach und nach durch Wegnehmung des Leims, den man verbrauchte, sich wieder zeigen und dann beim wirklichen Einfalle Nebukadnezars daran erinnern, daß der Prophet sie ehemals zum Erinnerungszeichen hier niedergelegt habe. Die nähere Veranlassung dazu, daß die Steine gerade in einer Ziegelhütte aufbewahrt wurden, war, daß sich gerade eine solche zu Daphne in der Nähe des königlichen Pallasts fand — Hier neben dem Size der gegenwärtigen Oberherrschaft sollte das Symbol der zukünftigen liegen!

Der Sinn der Handlung gieng aber nicht nur dahin, daß der König Babels über Egypten herrschen sollte — sondern daß er auch über die Juden in Egypten gebieten werde — denn ein Jüdischer Prophet hatte die Steine niedergelegt!

Nun muß man nicht darüber grübeln und fragen, ob dann der Thron des Königs gerade über diesen Steinen und auf welcher Stelle er eigentlich errichtet werden sollte? Diese Fragen liegen offenbar ausser dem Zweke dieser symbolischen Dichtung oder Handlung. Wenn auch gar kein Thron des Königs zu Daphne aufgeschlagen und diese Steine nicht dazu genommen wurden, so drückte die Handlung doch die

auch

auch in Egypten auszubreitende Oberherschaft Nebukadnezars deutlich und bestimmt aus.

Ob die symbolische Handlung wirklich vollzogen wurde oder nicht? lasse ich unentschieden. Der Text selbst verräth weder das eine noch das andere deutlich.

Ich gehe zu den symbolischen Stücken Ezechiels über, in welchen sich nun schon nach den Entwicklungen der Stücke des Jeremias manches von selbst aufhellen muß.

Ezech. IV.

Diß sonderbare Stück, über das Voltaire und andere so oft gespottet haben, und das vielen aufrichtigen Verehrern der Bibel wenigstens anstössig ist, verdient eine nähere Erläuterung.

Nimm, Menschensohn, eine Ziegelplatte,

Ezechiel wird von Gott Menschensohn! angeredt, weil er, als schwacher Sterblicher, göttlicher Offenbarungen gewürdigt werden, ja selbst das Symbol werden soll, die zukünftige Schicksale seines Volks, die sich Gott vorbehalten hat, abzubilden. Insofern war er ein von Gott ausgezeichneter Mensch — die gewöhnliche Bedeutung von בן־אדם υιος ανθρωπȣ!

Lege

Lege sie vor dich —

2\. Und grabe die Stadt Jerusalem darauf ein.
Belagere sie, wirf Schanzen und Wälle auf gegen sie,
Schlage ein Lager auf und setze Mauerbrecher an!

Der ganze Apparat einer Belagerung! Ich habe כרים durch Mauerbrecher übersezt, aus Ermanglung eines andern schicklichen Worts: denn den eigentlichen Mauerbrecher hatten wohl die Hebräer noch nicht, als diß Stück geschrieben wurde 39). דיק und סללה scheinen zusammen die Circumvallationslinie zu bezeichnen. Es versteht sich von selbst, daß der Befehl V. 2. nur so viel bedeutet, daß der Prophet in dem Bas-relief auch Wälle, Schanzen, Pallisaden abbilden soll. So wie der Schild Achills Iliad. XVIII, 491 ff. beschrieben wird, als wenn die darauf abgebildete Scenen wirklich vorgiengen, eben so wird das Kunststück Ezechiels geschildert, als wenn zur Belagerung die Zurüstungen eben jezt gemacht würden.

3\. Darauf nimm eine eiserne Platte —
Sie soll eine eiserne Mauer zwischen dir und der Stadt seyn!

Auch

39) Warnekros hebr. Alterth. S. 191.

Auch diß war ein Theil des Basreliefs. Die eiserne Mauer sollte die unübersteiglich scheinende Schwierigkeit der Belagerung und Eroberung ausdrücken. Unter die Belagerer gehört in gewisser Rücksicht der Prophet selbst. Nach einer in dem Propheten gewöhnlichen Vorstellungsart belagert er selbst — indem er die Belagerung weissagt — und als Repräsentant Gottes braucht er die Chaldäer als Werkzeug, um Jerusalem zu strafen. Daher folgender Zug:

Richte deinem Blik unverrückt auf
sie,
Sei selbst unter den Belagerern —
Diß sei ein Zeichen für Israel!

Ohne Zweifel hat der Prophet dieß Stück mit eben den Worten vorgetragen, mit denen es hier steht, und ließ es dabei bewenden. Das Basrelief selbst hat er wohl nie verfertigt. Auch steht hievon kein Wort im Texte. Was in seinen Vortrage grossen Eindruck machen muste, hätte in einer Handlung spielend und tändelnd scheinen müssen. Jerusalem schwebte dem abwesenden Propheten immer im Geiste vor. Hier mahlt er seinen Zuhörern die Stadt, wie sie bestürmt wird.

Das folgende muß in gewisser Rücksicht als eigenes Stück betrachtet werden, das mit dem

dem vorhergehenden zwar einerlei Sinn und Zweck hat, aber in welchem eine ganz andere Darstellungsart zum Grunde ligt. Dort ist der Prophet unter den Belagerern — hier ist er theils Symbol des belagerten Volks selbst, theils drohender Prophet. Er vereinigt hier zwei Rollen in sich. Von der einen Seite ist er selbst in der Stadt belagert, von der andern aber der Vorherverkünder und gleichsam der Vollzieher dieser göttlichen Strafgerichte über Jerusalem. Mit dieser Bemerkung lassen sich alle Schwierigkeiten zerstreuen, die sonst bei jeder andern Erklärung unauflöslich sind.

4. Lege dich auf deine linke Seite,
Und trage die Strafen der Sünde Israels!
So viel Tage du auf dieser Seite liegen wirst,
So lange wirst du ihre Sünde tragen.
5. Ich habe die Jahre ihrer Sünden
In Tage für dich verwandelt —
In dreihundert und neunzig Tage!

Das Liegen des Propheten drückt nichts anders aus, als die Schwere und Größe der Sünden, die Israel einst tragen sollte. Die Zahl der Tage mag ohngefähr die Zeit der Belagerung umfassen. Die Zeit, wäh-

rend welcher die Israeliten gesündigt hatten, wird wohl bloß deswegen auf 390 Jahre geschäzt 40), weil die Zeit der Sünde in einen gewissen Parallelismus mit der Zeit der Strafe gesetzt werden sollte. Wahrscheinlich soll bloß der Sinn ausgedrückt werden: Für eine lange in Sünden hingebrachte Zeit soll eine kurze Strafe erfolgen! Will man aber von Nebukadnezars Belagerung 390 Jahre zurückzählen, so kommt man auf einen wichtigen Zeitpunct in der Versündigung des jüdischen Volks — auf den Anfang der Regierung Jeroboams, wo die Abgötterei gleichsam national zu werden anfieng. Daß sich der Prophet auf die linke Seite legen sollte, hat keine besondere Bedeutung. Es wird bloß deswegen angeführt, weil durch das Liegen auf der einen Seite die Strafe Israels, durch das Liegen auf der andern die Strafe Juda's abgebildet werden sollte.

6. Ist diese Zeit verflossen,
So lege dich auf die rechte Seite
Und trage die Strafe der Sünde Juda's
Vierzig Tage statt vierzig Jahren.

Die 40 Tage sind gleichsam Supplement zu den vorhergehenden 390. Sie sollen wahrschein-

40) *Jackson* in Chron. Antiq. I. 383. folgt der Lesart der 70. und rechnet 190 Jahr.

scheinlich die Einnahme, Verwüstung und Plünderung der Stadt umfassen. Warum es von Juda heißt, daß es gerade 40 Jahre gesündigt habe? — diese Frage hat den Exegeten und Chronologen viele Mühe gemacht 41). Allein es braucht hier wohl keiner Hebung chrologischer Schwierigkeiten. Die Zahl 40. ist hier eine runde Zahl, die eine unbestimmte grose

41) *Newcome* in s. Attempt towards an improved version a metrical arrangement and an explanation of the prophet Ezekiel Dublin 1788. 4. p. 12. rechnet so: "Reckon near fifteen years and six months in the reign of Manasseh, two years in that of Amon, three months in that of Iehoahaz, eleven years in that of Iehojachim, and eleven years in that of Zedekiah and there arises a period of forty years, during which gross idolatry was practised in the kingdom of Iudah. Manasseh's reformation 2 Chron. XXXIII, 13. is supposed to have lasted during the remainder of his reign, and Iosiah was uniformly a good king XXXIV, 2. Wer sich mit einer solchen Berechnung befriedigen kann, thue es! Wenn eben dieser Verfasser l. c. sagt: Iackson confesses that he cannot explain the term of 40. years, as the duration of the punishment undergone by the house of Iudah, and thinks that no tolerable explanation has yet been given of it — so ligt dabei ein Irrthum in der Erklärung des Texts zum Grunde, der nicht sagt, daß das Haus Juda 40. Jahre lang gestraft werden soll — sondern daß es für 40. Jahre von Sünden 40 Tage lang büssen soll.

Zeit bezeichnet, wie öfters in der heiligen Geschichte. Bei der Sündfluth regnet es 40 Tage, Jonas giebt Ninive eine Frist von 40 Tagen, Christus fastet 40 Tage und 40 Nächte ꝛc. — Das Unglück, das über Jerusalem kommt, währt auch 40 Tage und ist eine Strafe für 40. Jahre von Sünden.

7. Während dieser Zeit hefte deinen Blik
Auf Jerusalems Belagerung —
Und entblösse deinen Arm,
Und weissage wider die Stadt!

Der unverwandte Blick auf die Stadt ist Zeichen, daß die symbolische Handlung Beziehung auf das Schicksal dieser Stadt hat. Der entblößte Arm ist Zeichen der Bereitschaft zum Kampfe. In welchem Sinne der Prophet selbst als gegen Jerusalem kämpfend vorgestellt werden konnte, ist oben angezeigt. Dieser 7. V. zeigt ganz deutlich 1. Daß hier die Belagerung und Verwüstung Jerusalems als Strafe sowohl für Israels als Juda's Sünde dargestellt werden sollte 2. Daß der Prophet in dieser symbolischen Handlung die Rolle des Belagerers und des Belagerten in sich vereinigt. Sein auf die Stadt gehefteter Blik und sein bloßer Arm waren die Weissagung, von der hier die Rede ist, die lauter sprach, als Worte.

8. Mit Seilen werd' ich dich binden,
Du sollt dich nicht von einer Seite
zur andern wenden können,

Biß

Biß du die Tage deiner Belagerung
vollendet hast —

Unwiderruflich, unwidersprechlich soll also der Sturm gegen Jerusalem seyn!

In den folgenden Versen wird nun der Zustand des Volks während der Belagerung, der Einnahme, der Verwüstung der Stadt sammt den daraus entstandenen Folgen in der Person des Propheten symbolisirt.

9. Nimm Waizen, Gerste, Bohnen,
Linsen, Hirsen und Spelt —
Wirff sie in ein Gefäß 42)
Und mache dir Brod daraus,
Es zu essen während der 390 Tage,
Die du auf der Seite liegen wirst.

Nur die 390 nicht die 40 Tage werden erwähnt — ohne Zweifel bloß der Kürze wegen. Jene machten die grösere, ja beinahe die ganze Summe aus.

V. 10. 11. wird dann dem Propheten ein bestimmtes Maaß täglicher Kost dürftig zugemessen; und V. 12. eine Art, sich Kuchen zu backen,

42) Vermuthlich der Mörser oder die Handmühle, worinn das Korn zum Brode zermalmt zu werden pflegte Jes. 28, 2.

backen, ihm vorgeschrieben, die zwar nach Shaws, Arvieux und anderer Reisebeschreiber Nachrichten noch jezt im Morgenlande gewöhnlich ist, aber doch meist nur von Armen und von Reisenden in der Wüste angewandt wird und dem Brode einen unangenehmen Geschmack giebt. Daß hier das armseelige Leben des Volks während der Belagerung und des Exils vorgestellt werden soll, bedarf kaum einer Erinnerung. Auch steht es ausdrüklich dabei.

13. So werden die Jsraliten unrein Brod essen,
Unter den Völkern, zu denen ich sie verstossen werde.

Auf sein Bitten wird dem Propheten eine etwas weniger unreine Art sein Brod zu backen gestattet; V. 14. 15. Aber am Ende hinzugesezt:

16. Jch will zu Jerusalem die Fülle des Brods wegnehmen 43)

Kärg-

43) Eigentlich: "Jch will den Stab oder die Stüze des Brods zerbrechen" Das מטה führt hier denselbigen Begriff mit sich, wie das lateinische sustentare, suffulcire und das deutsche: Unterhalt. Lucret. IV, 948. ff.
Et quoniam non est quasi quod *suffulciat artus*
Debile fit corpus, languescunt omnia membra,
Brachia palpebraeque cadunt, poplitesque procumbunt

Kärglich zugewogen und in Kummer
sollen sie's essen —
Auch das Wasser sollen sie
Nach dem Maase und angstvoll
trinken!

17. Endlich solls ihnen an Brod und
Wasser fehlen,
Bleich und abgezehrt
Werden sie in ihren Sünden dahin-
sterben!

Man müßte Lächerlichkeiten, ja sogar Unmöglichkeiten glauben können, wenn man annehmen wollte, daß der Prophet alles, was er hier erzählt, wirklich gethan hat. Es ist eine Parabel nach damaligem Geschmake componirt und erzählt. Man hat zwar verschiedene Mittel versucht, das Ungereimte der Handlung zu mildern, allein theils halffen sie nicht, theils widersprachen sie dem Texte offenbar 44).

44) S. z. E. Hieronymi Pradi et Iohannis Baptistae Villalpandi in Ezechielem Explanationes Romae 1696. T. I. p. 90. f. Newcome bei V. 4. "In his own house C. III. 24. Allein diß macht die Sache nicht besser und 3, 24. gehört gar nicht zu unserem Stücke. This was to be his posture, not without intermission, but in the exercise of his prophetical office during that part of each day, when the people were likely to observe his conduct. Diß widerspricht geradezu dem 8. V.

Aus eben diesem Gesichtspuncte ist das

V. Kap.

zu betrachten, das eine für die Juden höchst treffende symbolische Dichtung enthält.

Der Bart wurde bekanntlich bei den Alten weit mehr in Ehren gehalten, als jezt. Er wurde als einer der schönsten Theile des Menschen angesehen 45). Er war das Zeichen der männlichen Kraft. Das Abscheren desselben war Zeichen der Trauer, das Ausraufen die allergröste Beschimpfung. Bei den Morgenländern war er 46) und ist noch jezt 47) heilig. Das Haupthaar war Zeichen der Freiheit und des Adels; das Abscheeren desselben — der Trauer 48).

Diese Nationalidee wird hier benuzt, um dem Volke seine Schiksale abzubilden.

1. Nimm, Sterblicher! ein scharfes Schwerdt,
Nimm ein Scheermesser,

Und

45) S. z. E. Theokr. Id. 2, 78. 6, 36. 10, 40. 20, 8. 22.

46) Jes. 18, 2.

47) Arvieux, Niebuhr u. a. Reisebeschreiber.

48) Die Griechen streuten sogar die abgeschnittene Haare auf die Gräber S. die Ausleger bei Euripides Orest V. 96.

Und schneide dir Haupthaar und Bart
ab!
Theile die Haare vermittelst der
Waage!

2. Ein Drittheil verbrenne mitten in der
Stadt —
Denn vollendet sind die Tage der
Belagerung!

Bart und Haupthaar des Propheten sind das Volk. Was ihm so nahe, so heilig, was sein Schmuck war — wird hier Symbol der Israliten. Wieder spricht er hier als Repräsentante Gottes. Die Haare werden auf der Waage gewogen, und in drei gleiche Theile getheilt. Ein Drittheil wird in der Mitte der Stadt verbrant ומלאת ימי־המצור Diese sehr verschieden erklärte Worte zeigen nicht an, daß diß Stück erst in die Zeit fällt wo die Belagerung vorbei war. Auch ist es nicht nöthig, sie im Futurum zu übersezen. Die Zeit der vollendeten Belagerung und des Elends in der Stadt wird hier schon als gegenwärtig vorgestellt. Wahrscheinlich soll das Verbrennen der Haare auf die in der Stadt wütende Pest und das wenigstens damals unter den Hebräern gewöhnliche Verbrennen der Leichname anspielen.

— 'αιει δε πυραι νεκυων καιοντο θαμειαι —

— — — — — — —

— ουκ πολεμος τε δαμα και λοιμος —
— 49).

Ein ander Drittheil durchschneide
zwei- und dreimal mit dem
Schwerdte.

Also ein Theil der Juden soll durch Pest, ein anderer durch's Schwerdt umkommen. Gewöhnlich wird es so ausgedrückt בחרב ובדבר.

Das lezte Drittheil zerstreu im Winde —
Mit entblößtem Schwerdte werd' ich hinter ihnen herziehn!

Also ein anderer Theil der Juden soll in die Welt zerstreut werden, aber das blose Schwerdt soll ihnen auf dem Fuße nachfolgen. Es muß bei dieser symbolischen Vorstellung bemerkt werden, daß zuweilen Züge eingemischt werden, die sich besser auf die bezeichnete Sache als auf das Zeichen schicken. So hier.

3. Eine kleine Zahl von diesen
Binde an den Saum deines Kleids —

משם nicht von denen, welche wegziehn werden, sondern überhaupt von denen, welche nicht umkommen werden: denn diese alle zusammen begreift eigentlich das lezte Drittheil. Also weni-

49) Iliad. I, 52. ff.

wenige von diesen sollen im Lande bleiben Jer. XI, 6.

Und einige derselben wirff ins Feuer
Und verbrenne sie —
So wird ein Feuer
Ueber das ganze Haus Israels auflodern!

Auch die, welche nach der Belagerung und Verwüstung Jerusalems mit dem Leben davon kommen oder zurückbleiben werden, — sollen theils durch innere Unruhen sich selbst aufreiben, theils durch Pest umkommen. Vergl. Jer. XLII. XLIII. XLIV.

Zum Beweis, daß wir die Bedeutung des Symbols richtig getroffen haben, dienen die folgenden Verse 5 = 17. worinn die Sache nun eigentlicher ausgedrückt wird. Wir zeichnen nur folgende Züge aus.

V. 12. Ein Drittheil soll durch Pest
und Hunger sterben

Die Erklärung von dem lodernden Feuer V. 2. ist also wohl richtig.

Ein Drittheil durchs Schwerdt rings umher fallen,
Ein Drittheil in den Wind zerstreut werden,

Und

Und hinter ihnen will ich das
Schwerdt entblössen.

Auch der 16 und 17. V. stimmen ganz zu unsrer Erklärung:

Ich will die giftige Pfeile des Hungers unter euch senden — —

Man hat nicht nöthig, diese Pfeile mit Grotius von Hagel, Heuschrecken und andern Landplagen zu erklären. Die Pfeile des Hungers sind seine verlezende und tödtende Kraft. Aus der Hungersnoth entstanden Krankheiten, Pest und Tod. So wird die Pest unter dem griechischen Heere von Homer beschrieben 50).

Φοιβος απολλων
— — — — — μετα δ' ιον εηκε.
— — — — — — —
Αυταρ επειτ' αυτοισι βελος εχεπευκες αφιεις
Βαλλ' — — — — — —
Εννημαρ μεν ανα ϛρατον ωχετο κηλα θεοιο.

Daß nun der Prophet sich wirklich Bart und Haupthaar sollte abgeschnitten und alle die erwähnte Operationen damit sollte vorgenommen haben, kann ich nicht glauben. Sollte er sich wohl auf diese Art der Verachtung, dem Schimpfe, dem Spotte auf lange Zeit hin aus-

50) Iliad. I, 48. ff.

ausgesezt haben! Denn diß hätte wohl nicht ausbleiben können, so bedeutend und schrekend die symbolische Handlung auch im ersten Augenblick hätte seyn müssen. Auch sagt der Text nicht, daß die Handlung wirklich vollzogen worden sei. Hätte sie wörtlich vollzogen werden müssen, so mußte sich der Prophet in Jerusalem selbst befinden. Aber er war jezt am Chaboras.

Ezech. XII.

ist eine höchstdeutliche symbolische Handlung enthalten, die zugleich ihren Commentar mit sich führt. Jehova redt den Propheten so an:

Sterblicher! Du wohnst unter einem
aufrührerischen Volke,
Es hat Augen und sieht nicht,
Ohren und hört nicht —
Ein harnäckig Volk!

Ezechiel war am Chabora im Exil mit einem Theil seiner Landsleute. So wie Jeremias zu Jerusalem, so wiederhohlt er hier beständig seinen Mitexulanten, daß ihre Rükkehr noch sehr weit entfernt und daß für Jerusalem keine Rettung mehr sei. Aber sie glaubten weder hier noch dort den göttlichen Aussprüchen der Propheten, und schmeichelten sich mit eiteln Hoffnungen — Darinn bestand ihre

Blindheit, ihr Nichthören, ihre Widersezlichkeit (Vergl. V. 21 = 28.)

Mach dir also ein Wandergeräthe
Und zeuch aus am lichten Tage
Vor ihren Augen, gleich einem Wanderer.
Vielleicht werden sie drauf merken
— Wahrlich ein hartnäckig Volk sind sie!
4. Nimm also deinen Wanderbündel
Am hellen Tage, vor ihren Augen, auf dich,
Und zeuch aus des Abends gleich einem Wanderer!
5. Vor ihren Augen durchbrich die Mauer,
Und geh hinaus durch die Oeffnung!
6. Vor ihren Augen nimm den Bündel auf den Rücken,
In dicker Nacht trag ihn hinaus,
Verhülle dein Antliz —
Und wandle auf einem Pfade, den du nicht siehst —
Denn du sollst ein Zeichen für Israel seyn!

Der Prophet soll seinen Bündel fertig machen — um die Zurüstungen der Juden zur Wanderung ins Exil abzubilden.

Er soll es bei hellem Tage thun — sonst konnte die symbolische Handlung nicht ins Auge fallen.

Er soll die Mauer durchbrechen und so aus der Stadt ziehn — um anzuzeigen, daß die Juden aus zerstörten Mauern in die Gefangenschaft ziehen sollen.

Er raist in dicker Nacht, mit verhülltem Angesichte — um anzuzeigen, daß die Bewohner von Jerusalem einen Unglücksweeg, daß sie in das Elend und die Sclaverei wandern und wehmutsvoll ihre Stadt verlassen sollen. Mehr kann ich in dieser symbolischen Handlung nicht finden 51) wenn sich anderst nicht der lezte Theil derselben auf das besondere Schicksal des Zedekias beziehen sollte, wovon wir unten reden werden.

Ob es nun gleich V. 7. ausdrücklich heißt, daß Ezechiel diß Alles gethan habe, so kann ich mich doch nicht überreden, daß es wirklich geschehen sei. Sollte wirklich das Tragen seiner Reisebagage den erwünschten Eindruck auf das Volk gemacht haben, ohne daß er sogleich ein Wort zur Erklärung hinzusezte? Sollte wirklich erst den andern Tag die Erklärung der Handlung

51) Eine andere Deutung und Entwickelung gibt Michälis bei dieser Stelle.

N

lung erfolgt seyn? (V. 9). Sollte er wirklich eine Mauer seines Hauses oder der Stadt durchbrochen haben? Im ersten Falle war die Handlung nicht auffallend und sichtbar genug — im zweiten hätte sich wohl die Polizei darein gelegt. Und wie ist es zu verstehen, wenn es heißt, daß er vor den Augen seiner Mitbürger bei dicker Nacht abgereist sei? — Wenn aber Ezechiel diese Handlung nicht wirklich vollzog, wie ist der Text anzusehen? Ich stelle mir vor, der Prophet habe einmal einen Vortrag folgenden Inhalts gehalten: "Ich lebte unter einen halsstarrigen Volke. Da gebot mir Jehova aufzupacken und in der Nacht fortzuwandern. Ich thats. Des andern Tags frug mich Jehova: Was hat dein Volk zu dieser Handlung gesagt? Du magst ihnen sagen, daß sie ein Symbol des Schicksals ihrer Mitbrüder ist u. s. w. V. 10. ff. Nun konnten die Zuhörer des Propheten die Anwendung auf sich schon machen. Freilich steht die Parabel nicht ganz in dieser Form in unserm Kapitel. Aber der Prophet gab ihr vielleicht, da er sie niederschrieb und in sein Buch eintrug, eine etwas veränderte Gestalt. Statt des unbestimmten Namens eines Volks rückte er V. 6. 7. den Namen der Israeliten ein, auf welche sich die Parabel eigentlich bezog. Das Ganze erhielt die Form einer Erzählung von einer wirklich vorgefallenen Thatsache. Nur daß sie auch so Spuren enthält, daß nicht alles

wirk-

wirklich so vorfiel, wie es angeführt wird. So werden die Worte V. 1 = 6. die doch ohne Zweifel der Prophet vor dem Volke ausgesprochen hat, bloß als Anrede Jehova's an Ezechiel angeführt.

V. 10. heißt die ganze Handlung משא ein lastendes, drückendes Orakel, was vielleicht anzeigt, daß nichts geschah — alles bloß vorgetragen wurde, und hier wird erst ihre volle Bedeutung aufgeschlossen:

Das Orakel bedeutet jenen Fürsten
zu Jerusalem,
Und alle Bewohner dieser Stadt.
11. Ich soll ein Zeichen für euch seyn!

Die Parabel hatte ihre Beziehung auf Jerusalem — ihr Zweck aber gieng auf die Exulanten am Chaboras. Jenes sollte dadurch abgebildet — diese dadurch belehrt werden.

Wie ich that, so wirds ihnen gehen
Sie werden in die Gefangenschaft
wandern!
12. Der Fürst, der in ihrer Mitte thront,
Wird in dicker Finsterniß,
Mit seinem Reisegeräthe auf dem
Nacken, ausziehn!
Sie werden die Mauer durchbrechen,

Um ihn herauszuführen 52)
Er wird sein Angesicht verhüllen,
Um das Land nicht zu sehn,
Das er verlassen muß.

Das glückliche, das heilige Land zu verlassen wird ihm so schmerzhaft seyn, daß er es bei seiner Wegführung in die Gefangenschaft nicht wird ansehen wollen, um sich die Zeit des Scheidens nicht noch mehr zu verbittern. So könnte man das פניו תכסה erklären. Vielleicht aber bezeichnen auch das Wandeln in der Nacht und das Verhüllen des Angesichts bloß jene grausame Handlung gegen den Zedekias 2 Kön. 25, 7. da ihm die Augen ausgestochen wurden. Diß macht der folgende Vers wahrscheinlich.

13. Ich will mein Nez über ihn auswerffen,
In meiner Schlinge soll er sich fahen.

Bloßes

52) Ich waiß nicht warum die Uebersezer gewöhnlich den König selbst die Mauer durchbrechen lassen. So noch Dathe: Muro ab eo hunc in finem perrupto — *Newcome*: he shall dig throngh the wall. Es heißt im Texte: בקיר יחתרו להוציא בו Die Feinde sind es hier, welche den König durch zerstörte Mauern herausführen. In der symbolischen Handlung war es der Prophet selbst, der zugleich den zerstörenden Feind und den in die Gefangenschaft wandernden König in seiner Person repräsentirte.

Bloßes Bild eines Manns der gefangen weggeführt wird!

Nach Babel ins Chaldäerland will
ich ihn führen,
In ein Land, das er nicht sehen,
Und — wo er sterben wird!

Der blinde Zedekias sah wirklich das Land nicht, wo er gefangen hinwandelte und starb.

V. 17. fängt eine neue symbolische Dichtung an:

Jehova gebot mir:
„Iß dein Brod mit Zittern,
„Und trink dein Wasser in Angst
„und Kummer,
„Und sage den Bewohnern dieses
„Lands:
„Das ist Jehova's Urtheilsspruch
„über Jerusalems Bewoh-
„ner:
„Sie werden ihr Brod mit Zittern
„essen
„Und ihr Wasser in Kummer trin-
„ken! u. s. w.

Ezech. XXIV.
a) 1 — 14.

Der Prophet referirt hier eine Parabel, die er dem Volke an eben dem Tage vorgetra-

 gen

gen hat, an welchem die Belagerung Jerusalems anfieng. Er trug sie unter dem Siegel göttlicher Autorität so vor:

Zeichne diesen Tag, ja eben diesen
Tag auf!
Heute wird Babylon's König Jerusalem belagern!
Trag diesem hartnäckigen Volke ein
Gleichniß vor:

Was brauchen wir weiter Zeugniß, daß solche symbolische Handlungen, die Gott nach der buchstäblichen Erklärung des Texts den Propheten vorgeschrieben haben soll, und die sie wirklich volbracht haben müßten, wenigstens oft bloße משלים waren, die sie ihren Volke vortrugen?

Jehova sprach zu mir:
Bereite eilig einen Kessel,
Und gieß Wasser drein.
4. Wirff die besten Stücke hinein,
Schenkel- und Schulter-Stücke,
Und fülle ihn mit den besten Beinen
an!
5. Nimm den Ausbund von der Heerde
dazu!
Unten ein Feuer von Gebeinen!
Kochende Gebeine im Kessel selbst!
Der ganze Kessel siede und sprudle 53)!

Diß

53) Diese Erklärung scheint mir mit dem Texte noch am meisten übereinstimmen. Zwar wäre es

Diß ganze Bild mußte für die Zuhörer des Propheten viel Großes und Feierliches haben, weil es sich auf ihre heilige Opfergebräuche bezog. Man klage also nicht über das Unedle in demselben. Für die, welchen es bestimmt war, hatte es wahren Adel. Ausserdem gewann diese Schilderung Interesse für das Volk durch ein unter ihnen gewöhnliches Sprüchwort XI, 3. ff.

Nun die Erklärung, die aber selbst in symbolische Vorstellungsarten eingekleidet ist:

V. 6. Wehe der Blutstadt!
Sie ist dem Kessel gleich.

es möglich daß תחתיה wie die meiste neuere Ausleger hier annehmen, pleonastisch stünde. Allein da im Originale deutlich ein Gegensaz zwischen עצמים תחתיה und zwischen עצמים בתוכה Gebeine unter dem Topfe — Gebeine im Topfe — ist, so ist die Bemerkung von dem pleonastischen Gebrauche des Worts תחת hier nicht anwendbar. Die eigentliche Bedeutung von דור pyra (s. *Schultens* Clav. dial. p. 314. und *Michaelis* supplem. ad Lexic. hebr) leitet auf eben diese Erklärung und der 10. V. ist für sie entscheidend. Also דור־העצמים ist pyra, strues ossium. Von diesen soll das Feuer gemacht werden. In wiefern von Gebeinen ein gutes Feuer gemacht werden könne — geht uns hier weiter nichts an. Es ist Zug in einer Parabel. Es gehört bloß zum Fürchterlichen der Vorstellung.

An ihr klebt altes nie abgewischtes
Blut 54).

Man muß nicht zu bemerken vergessen, daß die Stadt in einer zweifachen Rücksicht mit jenem Kessel verglichen wird a) insofern jezt Blut durch die Feinde in ihr vergossen und allgemeine Verwüstung verbreitet werden sollte. b) insofern von ihren Bewohnern selbst viel unschuldig Blut vorher vergossen worden war, das jezt gerächt werden soll. Eine Idee veranlaßte die andere. Das Bild hat zwei Seiten. Der Prophet wendet es bald auf diese, bald auf jene. Nur mit dieser Bemerkung kann man die Dunkelheiten dieses starken und schweren und daher oft misgedeuteten Stücks aufklären. Zu Anfang des 6. V. war, wie mich dünkt, vom unschuldigen Blute, das die Bewohner Jerusalems vergossen hatten, die Rede.

Nimm sie heraus die Stücke —
Das Loos ist nicht über die Stadt
gefallen 55)!

Das

54) Die Bedeutung des Worts חלאה ist ungewiß. Die Alten haben die Bedeutungen: Rost, Schmuz, Schaum. Die zweite begünstigt der Zusammenhang am meisten. Die Stadt wird mit jenem Topfe verglichen, an dem Blut hieng.

55) Ich erkläre mir diese dunkle Stelle so: הוציאה] Das Suffix sollte hier eigentlich nach נתחים

Das Herausnehmen der Stücke Fleisch aus dem Kessel hat meines Erachtens die Bedeutung des Wegführens in die Gefangenschaft nach vollendeter Zerstörung. Nach V. 11. ff. sollte ein Versuch gemacht werden, den mit Blut befleckten Kessel durchs Feuer zu reinigen. Dazu ward nun nach V. 6. alles, was darinnen war, herausgenommen. Der Verfasser vergißt aber diese Idee wieder auf eine Zeitlang (den nach V. 10. sind die Stücke noch im Topfe) und verliert sich im Gedanken an die vielen blutigen Thaten der Bewohner Jerusalem's und an die Verwüstung, als Strafe dafür. Diß ist der Zweck des 7 – 10. V.

נתחים gebildet seyn. Es richtet sich aber hier, wie öfters der Fall ist, nach dem eigentlichen Subject — der Stadt, oder vielmehr ihren Bewohnern. Diß ist aus V. 7. deutlich. "Das Loos ist nicht über sie gefallen" waiß ich mir nicht anders zu erklären, als: Sie wird als schuldig bestraft, ohne ihre Schuld lange durchs Loos zu entscheiden. (Jon. 1, 7.) Ihre Schuld ist ja am Tage. Das Blut in ihren Straßen zeugt wieder sie (V. 7. 8). Diese Erklärung scheint mir weit natürlicher, auch der Sprache und Vorstellungsart der alten Hebräer gemäser, als die recipirte, nach welcher es so viel heissen soll, als: alle Stücke ohne Unterschied sollen herausgenommen werden; non cecidit, wie Hieronymus schon bei dieser Stelle sagt, super illos sors, vt alii perirent, alii saluarentur, sed cunctis communis venit interitus.

7. In ihrer Mitte floß ihrer Bürger
Blut,
Auf den nackten 56) Stein floß es
hin —
Nicht auf die Erde,
Wo der Staub es etwa hätte bedecken
können!

Das ungerechte Blut floß nicht etwa auf die bloße Erde, wo es bald unsichtbar geworden wäre — es floß auf harten Stein, wo es noch jezt klebt (wie V. 6.)

8. Aber darum sollt' es auf nackten Stein
Hinfliessen und unbedeckt bleiben —
Damit es um Rache zu mir schriee,
Und mein Zorn hoch aufloderte 57)!

Nun wird die Strafe wirklich angekündigt:

9. Ja wehe dieser Blutstadt, spricht Jehova,
Einen grossen Scheiterhaufen will
ich für sie aufrichten:

10.

56) Diese Bedeutung ist aus den verwandten Dialekten erweislicher (s. Knapp bei Ps. 68, 7). als die gewöhnliche petra nitens, oder sonora, oder gar, wie die Vulgata hat, limpidissima.

57) Diß ist wohl der einzig wahre Sinn von dem misverstandenen להעלות חמה "um die Flamme meines Zorns hoch aufzulodern zu machen".

10. Sammle Holz, zünde an!
Laß das Fleisch durch und durch gekocht werden 58)
Und bereite es zu einer köstlichen Speise 59).
Zünde selbst die Gebeine an!

Bild

58) התם־הבשר eigentlich consume percoquendo.

59) הרקח המרקחה Es ist nicht nöthig mit Dathe bloß auf das Ansehen der Syrischen Uebersezung hin die Lesart in רתח zu verändern. Ich schlage zwei Erklärungen der recipirten und ohne Zweifel ächten Lesart vor, 1) הרקח im Hiphil kann die Bedeutung von Sieden, Kochen überhaupt haben (s. Coccej. Lexic.) und dann bezeichnet הרקח המרקחה eine Salbe sieden, oder stark kochen. Hiob 41, 23. scheint mir unsre Stelle aufzuklären. Es heißt von dem Thiere, das dort beschrieben wird:
ירתיח כסיר מצולה ים ישים כמרקחה
"Es macht die Tiefe sieden, wie einen Topf und das Meer wie eine Salbe d. h. Wenn diß Thier in der Tiefe des Meers wühlt, so macht es das Wasser sprudeln, und es wird so trübe, so schlammigt, wie wenn im Topf eine Salbe von verschiedenen Ingredienzien gesotten wird" Das Sieden einer Salbe mußte ein heftiges Sprudeln und Gähren hervorbringen, und daraus entstand vielleicht die Redensart רקח מרקחה eine Salbe sieden d. h. etwas über dem Feuer recht stark sieden und sprudeln lassen. Diß wäre an unserer Stelle den Zusammenhange sehr gemäß 2) Will man die Bedeutung Würze vorziehen, so ist der Sinn folgender:

"Laß

Bild eines fürchterlichen Mordens, Plünderns uud Verwüstens.

Nun ist der Schmaus für die Feinde fertig und der Kessel wird leer. Aber auch so wird er wieder aufs Feuer gesetzt. Jetzt kehrt also der Dichter auf die V. 6. verlassene Idee wieder zurück.

11. Drauf stell den leeren Kessel auf die
Kohlen,
Daß er heiß werde und sein Erz
glühe!
Ob sich etwa seine Unreinigkeit auflöse,
Und die Blutflecken getilgt werden
möchten!

Die Stadt ist nun leer von Bewohnern — aber mit altem unschuldigem Blute besudelt. Auch die, noch nach dem Abzuge nach Babylon, in der Stadt wütende Flamme kann das Blut nicht tilgen.

12. Umsonst! Alle Mühe ist verloren 60)!
Die Flecken gehen nicht aus!
Selbst

"Laß das Fleisch weich kochen und würze es" Alsdann würde die eben nicht unpoetische Idee hier herrschen, daß das Volk gleichsam zu einer schmakhaften Speise für die Feinde zubereitet werden soll.

60) Diß ist wohl noch die wahrscheulichste Erklärung von תאנים הלאת Das Wort תאנים ist

Selbst im Feuer bleiben sie!
Du willt unrein bleiben 61)
Ich wollte dich rein machen
Und du wurdest nicht rein!
Du wirst auch nicht rein werden,
Biß mein Zorn lange auf dir ruht.

Das lange Ruhen des göttlichen Zorns auf Israel bezieht sich deutlich auf die lange Strafe des Exils. Die gegenwärtige Strafe war zwar fürchterlich — aber sie dauerte nicht lange genug, um das Volk zu bessern. Das Exil brachte erst wahre Besserung hervor.

Nach diesen Beleuchtungen können dünkt mich keine Zweifel mehr über den Sinn dieses originellen Stücks (einige Sprachschwierigkeiten etwa ausgenommen) übrig bleiben.

b) 15 — 27.

Hier wird der Prophet durch sein eigenes Schicksal, durch den Verlust seiner Gattin, Sym-

ist hier adverbialiter gesezt und vermuthlich von און das mit אין verwandt ist, abzuleiten. Man kann annehmen, daß es für לתאנים stehe. הלאת steht für הלאתה was auch wirklich einige Manuscripte haben. Dem Worte nach müßte also so übersezt werden: Der Kessel hat umsonst ermüdet.

61) Eigentlich: "Vorsaz ist bei deiner Unreinigkeit".

Symbol der Schicksale, die seinem Volke wiederfahren sollten. Dieß Stück ist einzig in seiner Art. Es ist nicht so stark und bilderreich, als das vorhergehende — aber in einem sanften elegischen Tone und in jedem seiner Züge leicht verständlich.

15. Jehovas Wort geschah zu mir:
16. Sterblicher! ich werde dir die Lust deiner Augen
Durch einen tödtlichen Schlag entreissen!
Du sollt sie nicht beklagen, nicht beweinen
Und keine Thräne soll in dein Auge treten!
17. Leise seien deine Seufzer;
Enthalte dich aller Trauergebräuche 62)!
Setze deinen Kopfschmuck auf 63)

Zie-

62) מתים לא אבל תעשה ist Metonymie: Mach Todte nicht zum Gegenstande des Trauerns.

63) פאר ist nicht der Tulband allein, sondern zugleich mit dem Schmuck versehen, der die Gestalt eines Kegels hatte. Solche Tulbande trugen nur Könige, Priester und andere Personen nur bei Feierlichkeiten. Der Prophet soll so wenig über den Verlust seiner Gattin die Trauer anlegen, daß er vielmehr wie an einem feierlichen Feste erscheinen soll.

Ziehe deine Sohlen an 64)
Verhülle dein Angesicht nicht 65)
Und iß nicht das Brod der Unglück-
lichen 66)

18. Des andern Morgens sprach ich noch
zum Volke.
Des Abends war meine Gattin todt.
Am

64) Das Ablegen der Schuhe war Zeichen tiefer Traurigkeit 2 Sam. XV, 30.

65) Die Verhüllung des Haupt's und eines Theils des Gesichts scheint mir nur Ein Zeichen der Trauer zu seyn, nicht zwei verschiedene Gattungen Mich. 3, 7. 3 Mos XIII, 45. Curtius sagt von Darius, als er den Tod seiner Gattin beweinte: *capite velato diu flevit* manantibusque adhuc lacrymis, *veste ab ore rejecta*, ad coelum manus tendens &c. L. IV. c. 10.

66) אנשים kann entweder hier die Bedeutung von unglüklichen, schwachen Sterblichen überhaupt haben, wie es oft vorkommt, Ps. 8, 5. Hiob 9, 2. mortales aegri Virg. Georg. I, 237. *δειλοι βροτοι* Iliad. 24, 525. — oder aus dem Arab. انيس (ein Vertrauter) erklärt worden. Im lezten Falle wäre der Gedanke folgender: "Gebeugte Traurende finden sonst am Essen keinen Geschmack, ihre Vertraute und Freunde reden ihnen zu, doch auch etwas um ihrer Gesundheit willen zu geniessen. Du aber sollst dich nicht in diesem Fall versezen. Du sollst essen und trinken, wie vorher."

Am dritten Morgen that ich,
Was mir Jehova geboten hatte
19. Da sprach das Volk zu mir:
„Warum thust du das„?
20. Ich antwortete: „Gottes Auftrag
ergieng an mich:
21. Verkünde, sprach er, den Israeliten
Verkünd' es ihnen im Namen Jehova's:
„Siehe! ich will mein Heiligthum
Euren Stolz, eurer Augen Lust
Eures Herzens Freude 67) entweihn.
Und eure Söhne und Töchter,
Die ihr zurücklassen werdet,
Sollen durchs Schwerdt fallen!
22. Alsdann werdet ihr thun, was ich
that —
Ihr werdet euer Angesicht nicht verhüllen,
Ihr werdet das Brodt der Unglücklichen nicht essen,
23. Ihr werdet euer Haupt schmücken,
Und die Sohlen an eure Füsse binden
Ihr werdet nicht klagen und nicht
weinen!

67) מחמל scheint überhaupt einen Gegenstand der Freunde und der Zärtlichkeit zu bezeichnen. Das hebr. חמל und das خمل wird öfters von einem zärtlichen Affect gebraucht s. *Castelli* und *Cocceji* Lexicon.

Ihr werdet in euren Sünden dahin-
sterben,
Und einer den andern leise beseufzen!

In diesen zwei letzten Versen tritt Gott gleichsam an die Stelle des Propheten. Es ist nicht mehr der Prophet, der beim Verlust des Liebsten, was er hatte, alle Zeichen der Trauer verschmäht. Es ist Gott — Die Propheten waren Stellvertreter Gottes. Was sie in ihrem erhabenen Amte thaten, that Gott — und was Gott zum Besten, zur Belehrung oder zur Bestrafung seines Volks that, das that er durch sie.

Die Anwendung der symbolischen Handlung auf das Volk fällt übrigens ganz anders aus, als man Anfangs hätte denken sollen. Man hätte etwa folgenden Punct der Vergleichung erwartet: "So wie der Prophet den Tod seiner Gattin nicht betrauerte, so wird auch der Untergang des Jüdischen Volks nicht betrauert werden. Sie werden nicht einmal den Trost haben, bemitleidet zu werden, sondern man wird sagen, daß sie's wohl verdient haben.„ Statt dessen muß nach V. 22. 23. die Vergleichung so gefaßt werden: "So wie der Prophet beim Tode seiner Gattin mehr die Zeichen der Freude und der Feierlichkeit, als der Trauer an sich trug, so werdet ihr bei der Bestürmung eurer Stadt euch immer noch mit falschen Hoffnungen täu-

schen, statt die Zeichen der Trauer anzunehmen. Aber mitten unter eurer thörichten Sicherheit werdet ihr eure Stadt so schnell verlieren, daß ihr zum Trauern und Klagen nicht Zeit haben werdet — ihr werdet so schnell zu Grunde gehen, daß einer den andern nur in leisen Seufzern wird beklagen können„.

24. Ezechiel soll euch ein Zeichen seyn —
Was er that, werdet auch ihr thun —
Wenns kommen wird,
So werdet ihr sehen,
Daß ich Jehova der Herr bin!

25. Du aber, Sterblicher! merke auf!
Am Tage, wo ich ihren Stolz,
Ihren Schmuck, ihrer Augen Lust,
Ihres Herzens Freude,
Ihre Söhne und Töchter ihnen rauben werde —

26. An diesem Tage wird einer,
Der dem Tode noch entronnen ist,
Zu dir kommen und dir die Nachricht bringen.

27. Als dann öffne deinen Mund —
Sprich und schweige nicht länger!

Der Prophet wird vorgestellt als wenn er bisher bei dem Verluste seiner Gattin nur leise Seufzer von sich hätte hören lassen — Jezt kommt ein Bote, der ihm die Nachricht bringt, daß

daß das, wovon sein Betragen ein Symbol sei, eben in Erfüllung gehe — Jezt soll er erst den Mund weit öffnen und laut die Bedeutung seiner symbolischen Handlung verkündigen.

Denn ein Zeichen solltest du ihnen
seyn
Und sie sollten erkennen
Daß ich Jehova bin!

Das lezte hierher gehörige Stück Ezechiels

XXXVII, 15 - 28.

hat eine ungemein leichte und verständliche Bedeutung. Nur muß man עץ nicht von einem Scepter, wie Newcome und viele andere, verstehen; sonst verwirrt sich die ganze Erklärung.

15. Jehova sprach zu mir:
Sterblicher! Nimm eine hölzerne
Tafel
Und schreib darauf:
„Juda und Jsrael verbrüdert„!
Und auf eine andre Tafel,
„Joseph, Ephraim 68) und ganz
Jsrael verbrüdert!

68) Eigentlich: "Das Holz Ephraim" d. h. diß Holz ist für Ephraim bestimmt, auf ihm soll der Namen Ephraim stehen.

Zuerst also wird die Verbrüderung Juda's wozu Benjamin gerechnet wurde, mit den Israelitischen Stämmen vorgestellt — alsdann die Verbrüderung gewisser Israelitischen Stämme — unter denen Uneinigkeit geherrscht zu haben scheint. Der Stamm Joseph begriff eigentlich die Stämme Ephraim und Manasse. Diese sollen sich an das übrige Israel anschliessen. Alle zwölf Stämme sollen nur Eine Familie ausmachen.

16. Vereinige sie in Eins,
Und in deiner Hand sollen sie Eine
Tafel werden!
18. Wenn dich deine Mitbürger fragen:
Warum thust du das?
19. So antwort' ihnen
Jehova hat gesagt:
„Ich werde die Tafel Josephs nehmen,
Der Ephraim zur Seite steht 69)
Und alle verbrüderte Stämme Israels —
Und sie an die Tafel Juda's anschliessen,

Eine

69) יוסף אשר ביד אפרים scheint überhaupt die Verbindung zwischen Joseph und Ephraim anzuzeigen. S. von der Lage des Stamms Josephs oder vielmehr der Stämme Ephraim und Manasse Bruns Beschreibung von Phönizien, Cölesyrien und Palästina S. XXIX.

Eine Tafel, ein Brett in meiner Hand
Sollen sie werden!

Nun muß man nicht darüber grübeln, daß Israel auf diese Art ohne Noth zweimal vorkommt. Israel bekömmt eine besondere Tafel, weil seine Stämme sich entzweit hatten. Nun wird für Juda nicht noch eine dritte Tafel verfertigt. Sondern die, auf welcher schon Juda und Israel stand, wird an diejenige, auf welcher die Vereinigung aller israelitischen Stämme abgebildet war, angeschlossen. Einmal kommt Israel als Ein ungetrennter Theil des ganzen Volks vor. Das andere mal als ein Theil, der erst selbst in seinem Innern enger zusammen gefügt werden mußte: Und in dieser engeren Consistenz wird er der ersten Tafel aufs neue angeschlossen. So entstand erst die wahre Verbrüderung des ganzen Volks.

20. Wenn du mit ihnen sprichst,
So halte diese Tafeln in deiner Hand
21. Und verkünde ihnen meinen Ausspruch:
„Siehe! ich werde Israels Söhne
Aus den Völkern, unter die sie hingewandert sind
Wieder versammeln —
Ich werde die Zerstreute vereinigen,
Und sie in ihr Vaterland zurückführen!

22. Ich will Ein Volk aus ihnen machen
Im Lande, auf den Gebirgen Israels
sollen sie wohnen!
Alle sollen Einen König haben!
Sie sollen nicht mehr zwei Völker,
Nicht mehr in zwei Königreiche ge-
theilt seyn!

23. Sie werden sich nicht mehr mit ihren
Greuelgözen,
Nicht mehr mit Verbrechen befle-
ken —
Aus all den Wohnsizen, wo sie sün-
digten,
Will ich sie befreien —
Ich will sie rein machen,
Sie sollen mein Volk seyn,
Und ich werde ihr Gott seyn!

24. Mein Knecht David wird ihr König
seyn
Alle werden nur Einen Hirten haben—
Und sie werden meine Geseze heilig
beobachten!

Es werden wieder Davidische Zeiten kommen — Nur Ein König und Ein Volk wird seyn! Auf jenen ewigen Throne Davids wird sein gröster Nachkomme herrschen und unter ihm wird die wahre Gottesverehrung blühen. 2 Sam. 7.

25. Sie werden wieder im Lande wohnen,
Das ich meinem Knechte Jakob gab,
Das ihre Våter bewohnten,
Sie, ihre Söhne und ihre Enkel
Werden es ewig bewohnen —
Und mein Knecht David wird ewig ihr Beherrscher seyn!

26. Einen ewigen Friedensbund will ich mit ihnen schliessen,
Ich will sie zahlreich in ihrem Lande machen,
Ich will mein Heiligthum auf immer unter ihnen aufschlagen! —

Eine ganz deutliche Aussicht auf die Hoffnung der Juden, den Messias! Ich finde übrigens nichts Ungereimtes und nichts für die damalige Zeiten Unschickliches darinn, daß der Prophet wirklich bei der Declamation dieses Orakels die Tafeln in der Hand gehalten habe.

Jeremias und Ezechiel sind am reichsten an dergleichen symbolischen Stücken, nnd bei ihnen ist ihr Sinn und Zweck am deutlichsten. Ich habe sie daher vorangeschickt. Vielleicht lassen sich nun die weniger deutlichen Stücke anderer Propheten desto eher erklären. Aus dem Jesaias rechne ich folgende Stücke hieher.

ist deutlich eine Verheissung enthalten, daß die Könige von Syrien und Israel ihre Absicht, sich des Königreichs Juda zu bemächtigen, die königl. Familie zu dethronisiren und einen andern König auf den Thron zu sezen, verfehlen, und vom Könige von Assyrien gezüchtigt werden werden.

Diß soll der Prophet dem König Ahas in Gesellschaft seines Sohn's Schearjeschabh verkündigen. Dieser Name ist wahrscheinlich symbolisch: Er bedeutet: „Der Rest wird zurükkehren.„ Ich weiß mir überhaupt keine Ursache zu denken, warum Jesaias seinen Sohn mit sich nehmen sollte, um den göttlichen Auftrag auszurichten, wenn nicht diß Mitnehmen irgend eine Verbindung mit der Sache hatte, die er verkündigen mußte. Nur ist nicht deutlich, wie der Name des Sohns auf die Vereitlung der Absichten des Syrischen und Israelitischen Königs Bezug haben soll. Wenn etwa von der Rükkehr des Jüdischen Volks aus der Babylonischen Gefangenschaft hier die Rede wäre, so wäre die Bedeutung der symbolischen Handlung sogleich entschieden. Jes. X, 21. wird von dieser Rükkehr gerade eben der Ausdruck gebraucht שאר ישוב den hier der Sohn Jesaia als Namen trägt. Ich weiß mir diß alles nicht anders zu erklären, als so: der Sohn hatte schon vorher diesen symbolischen Namen

aus

aus einer andern Gelegenheit erhalten und zwar ohne Zweifel bei einer Weissagung auf die Rükkehr aus Babylon. Eben dieser Knabe dient nun das zweitemal zu einem Symbole. Jesaias zeigt ihn dem Könige Ahas und dem versammelten Volke und ruft aus: V. 16. Jehova giebt euch ein „Zeichen,,: d. h. Etwas, das wirklich geschehen ist, soll euch zum Symbol dienen.

Eine Junge Frau 70) wurde schwanger
Und gebahr 71) einen Sohn

Nun muß, wie unzähligemal in den hebräischen Propheten, hinzugedacht werden: Gott sprach zu mir:

O 5 „Du

70) עלמה kann dem Sprachgebrauch nach auch ein junges Frauenzimmer überhaupt, folglich auch eine junge Frau heissen. Hierauf leitet der Gebrauch des Worts im Arabischen und Sprüchw. 30, 19. Auch עלם bezeichnet überhaupt einen jungen Mann. Das eigentliche Wort für ein keusches Mädchen im Hebräischen und Arabischen ist nicht עלמה sondern בתולה.

71) Daß יָלְדָת von einer vergangenen Zeit gebraucht werden könne, bedarf weiter keines Erweises S. eine Menge Beispiele davon in *Storr* Obss. p. 134. f.

„Du sollt ihm den Namen Imma-
„nuel geben
„Noch muß er mit Milch und Honig
„genährt werden,
„Biß er das Böse fliehen und das
„Gute wählen kann.

Diß heißt, dünkt mich, bloß, der Sohn sei noch ganz klein, noch nicht lange geboren —

„Aber eh' er zwischen Bösem und
„Gutem unterscheiden lernt,
„Wird das Land verwüstet seyn,
„Dessen beide Könige dich jezt äng-
„sten.

Also bald soll jenes Land verwüstet werden!

Schearjeschabh und Immanuel sind also nicht zwei, wie man gewöhnlich glaubt, sondern ein und derselbige Knabe. Diese Erklärung sezt freilich zweierlei voraus a) daß das Orakel, wo der Knabe den ersten Namen erhielt nur ganz kurz vor demjenigen ausgesprochen wurde, inwelchem er den zweiten erhielt: denn auch bei dem lezten Orakel war der Knabe noch sehr jung und noch nicht lange geboren b) daß Jesaias sich nicht lange vor diesen Orakeln verheurathet, oder, wenn ers schon war, noch eine Frau genommen habe, weil die Polygamie damals erlaubt war. Ich sehe aber nicht ein, warum man nicht beides annehmen könnte. Die Stelle

Jes.

Jes. VIII, 1 = 4.

scheint mir keine geringe Bestätigung meiner Meinung zu enthalten. Sie ist eigentlich der vorhergehenden Stelle parallel, sie ist Wiederhohlung derselbigen Weissagung.

Jehova sprach zu mir:
Nimm eine grose Rolle,
Und schreib darauf mit bekannter
Schrift 72)
"Eile! Beute! Eile! Beute" 73)!
Ich nahm also glaubwürdige Zeu-
gen —
Meine Gattin wurde schwanger,
Und gebahr einen Sohn
Jehova gebot mir:
„Nenne ihn: Maher schalal chasch
Bas!„

Ohne

72) So verstehe ich בחרט אנוש mit einem gewöhnlichen Griffel. Es bezeichnet die bekannte Schriftzüge, die jedermann verstand.

73) Das ל bezeichnet bloß den Artikel: "Schreibe daß Maherschalal drauf"! Luther hat, dünkt mich, richtiger übersezt, als die Neuere, welche eine harte Ellipsis annehmen מהר שלל statt מהר לשלל und חש בז statt חש לבז. Diß ist nicht nöthig und gibt auch nicht einmal einen bessern Sinn, als wenn man die Worte ganz so nimmt, wie sie dastehen. "Beeile dich. Es ist Beute zu machen"!

Ohne Zweifel hatte der Prophet als er diß Orakel vortrug, jene vor Zeugen geschriebene Rolle in der Hand und seinen Knaben bei sich. Nun die Erklärung dieses doppelten Symbols:

Ehe dieser Knabe Vater! und Mutter! wird sagen können,
Werden Damascus Reichthümer
Und Samariens Beute
Im Triumfe hergetragen werden.

Diese Plünderung also war es, welche die auf die Rolle geschriebene Worte und der Name des Knabens anzeigten. Ob dieser Knabe ein Sohn von eben der Frau war, von der im 7. Kap. die Rede ist — oder nicht? läßt sich nicht entscheiden.

Jes. XX, 2-6.

erhält Jesaias den Befehl von Gott, sein Prophetenkleid (שק Zach. XIII, 4. 2. Kön. I, 8. Math. III, 4.) abzulegen, 3 Jahre nackt einherzugehn, und die Schuhe auszuziehen, um ein Symbol des Schicksals der Egyptier und Cuschäer zu seyn — wer kann glauben, daß Jesaias diese Handlung wirklich vollzog? Offenbar will der Prophet sagen, daß Egyptier und Cuschäer entehrt und gedemüthigt werden sollen. Das Entblössen, oder das Abschnei-

den

den der Kleider (2. Sam. 10, 4.) war die entehrendste Handlung. Jesaias erzählt also eine Parabel, worinn er sich in diesem Zustande vorstellt, und am Ende sagt: Eben so werden Egyptier und Cuschäer entblößt werden.

Nirgends ist es wohl deutlicher, daß, was in den Propheten wie eine geschehene Handlung erzählt wird, oft bloß dichterische Vorstellung sei, als

Jes. XXI, 6 - 8.

Der Untergang Babylons wird hier gegenwärtig vorgestellt. V. 6. erzählt der Prophet: Jehova habe ihm geboten, einen Wächter zu bestellen — Ohne ausdrücklich anzuführen, daß er diesen Befehl wirklich befolgt habe, läßt er den Wächter unmittelbar darauf V. 7. schon auf seinem Platze erscheinen. Dieser sieht die Wägen, die Kameele, die Reuterei — den Fall Babels und die Zertrümmerung seiner Götzenbilder. (V. 7 - 8.) Ein Leser von poetischen Gefühle sieht auf den ersten Anblik, daß diß nichts als dichterische Vorstellung ist. Nichts destoweniger wird Alles wie eine wirkliche Handlung erzählt. Eben diß hat einige Ausleger zu ganz sonderbaren Erklärungen und Verdrehungen dieser Stelle verleitet 74).

XXXVIII.

74) Man sehe z. E. Vitringa bei dieser Stelle.

Im XXXVIII. Kap.

Jesaiä geht der Schatten auf der Scala des Sonnenzeigers um zehen Grade zurück. Mag diß Phänomen nun wegen der besondern Einrichtung dieses Instruments natürlich und gewöhnlich — oder auch durch eine besondere Brechung der Sonnenstralen hervorgebracht worden seyn — "Kurz mags, um mit Herder 75) zu reden, mit dem Schatten am Sonnenzeiger Ahas gewesen seyn, wie es wolle, so war sein Rükgang im Munde des Propheten, jezt ein gegenwärtiges Zeichen des Rükgangs der Lebensjahre Hiskias, und also in dieser Verbindung, als Unterpfand einer zukünftigen Sache ein „Zeichen„.

Ich seze noch ein Wort über das in der I. Abhandlung erklärte Stück Jes. LII. und LIII. hinzu. Man könnte vielleicht nach den bisherigen Entwicklungen der symbolischen Stücke der Propheten auf den Gedanken kommen, daß auch in jenem Stück der leidende und sterbende Knecht Gottes d. h. der Prophet selbst, als symbolische Person, eigentlich die Schicksale seiner Nation abbilde. Herder hat diesen Gedanken in seiner vortreflichen Schrift über den Geist der Hebräischen Poesie (2, 63) im Allgemeinen geäussert und in Zukunft besonders Jesaianischen Stücken daraus Licht

75) Hebr. Poesie II, 62.

licht versprochen. Wie sehr wünscht' ich nicht nur in dieser Rücksicht, sondern zur wahren Bereicherung unsrer Literatur und zur Ehre des deutschen Genius, daß es ihm bald gefallen möchte, seine Untersuchungen auch über das Feld der prophetischen Dichtkunst auszudehnen!

Ich gestehe übrigens, daß es mir nicht gelingen will, diesen Gedanken mit Jes. LII. LIII. so wie ich das Stück oben philologisch erklärt habe, besonders mit V. 9. zu vereinigen.

Aber, wenn es auch, wie ich angenommen habe, eine Elegie auf Jesaias Tod seyn sollte — könnte es nicht zugleich symbolisch prophetische Züge der Schicksale des Volks enthalten? Konnte der Dichter nicht den Nebenzweck haben, im Schicksale Jesaias und dem Nachruhme desselben zugleich zu ahnden, was Gott mit all den Uebeln, denen er das Volk in der Gefangenschaft unterwarff, vorhabe? Wäre eine solche Idee des Dichters nach den symbolischen Stücken, die wir bisher durchgangen haben, unerwartet? Ich lege diese Fragen bloß als Vermuthungen zur Prüfung vor. Einige Züge im 10. 11. und 12. V. machen mir aber die Sache sehr wahrscheinlich.

Nun wird man auch folgende Stelle nicht mehr so verstehen, als wenn der Prophet Habakuk

bakuk wirklich sein Orakel auf eine Tafel groß und deutlich geschrieben hätte.

II, 2. Jehova antwortete mir:
Schreibe das Orakel.
Schreib' es so deutlich auf Tafeln
Daß man es im Vorübergehn lesen
könne!

3. Denn noch wartets auf seine Zeit,
Aber schnaubend eilts zur Erfüllung,
Und wird nicht trügen u. s. w.

Wenn man von der Lectüre der bisher entwickelten prophetischsymbolischen Reste der Hebräer herkommt, so wird sich vielleicht die Meinung, die ich vom Buch Jonas habe, von selbst empfehlen. Es scheint mir weder wahre Geschichte, noch Traum, noch Vision, noch ausgeschmückte alte Volkssage, noch Fabel eines späteren Verfassers, sondern ein prophetischsymbolisches Stück, das Jonas selbst einmal dem Volke vortrug. Sinn und Zweck desselben waren folgender.

Der Prophet selbst ist Symbol des Volks — Er ist ungehorsam gegen die göttliche Befehle I, 3. 10. — Das Volk war es auch — Gottes Zorn und Strafe verfolgen ihn V. 7. ff. — Ein gleiches Schicksal hatte das Volk zu erwarten. In der Noth reut ihn sein Ungehorsam

sam und seine Gesinnungen bessern sich; deswegen rettet ihn Gott Kap. 2. Auch das Volk hatte im Falle der Reue und Besserung — Rettung und Gnade von Gott zu hoffen. In Jonas Gebete ist dünkt mich eine deutliche Spur, welche Art von Ungehorsam des Volks vorzüglich gemeint sei. V. 9. heißt es: die, welche eitle Götzen verehren, verlassen ihr eigen Glück. — Diß ist eigentlich das Thema, was der Prophet Kap. 1. und 2. ausführen wollte. Die Abgötterei des Jüdischen Volks heißt immer sein Ungehorsam in vorzüglichen Verstande. Wie sehr sich eine solche Belehrung für die Zeiten, in denen Jonas lebte, schicke, braucht kaum einer Erinnerung.

Im 3. und 4. Kap. verändert der Prophet seine Rolle in etwas. Daß diß oft in einer und derselben symbolischen Handlung der Fall sei — haben wir oben bei Ezechiel gesehen. Er ist hier Prophet — aber freilich immer noch unwürdiger, ungehorsamer trotziger Prophet — IV, 1 ff. Insofern ist er noch immer Bild des Volks — Insofern er aber nun wirklich den göttlichen Auftrag an die Niniviten vollzieht, ist er freilich nicht Symbol des Volks, sondern was er wirklich war — Prophet.

Er predigt also den Bewohnern von Ninive Busse und Besserung — sie bessern sich wirklich, sie beten den Gott der Hebräer an, und erhal-

ten Verzeihung und Gnade von Gott — Jonas findet es seiner Prophetenehre nachtheilig, daß die von ihm gedrohte göttliche Strafen nicht zur Erfüllung kommen sollen — wird aber durch ein Gleichniß belehrt, daß es höchst billig und gerecht gewesen sei, die Niniviten mit der Strafe zu verschonen.

Dieser zweite Theil des Buchs leitet auf eben die Lehre, auf welche der erste leitete: Ungehorsam gegen Gott und Abgötterei ziehen göttliche Strafen zu — Gehorsam gegen ihn, Besserung, Gottesverehrung wenden sie ab. Diß scheint mir der Sinn dieser symbolischen Dichtung zu seyn. Die Niniviten werden bloß deswegen in dieselbe eingeführt, weil sie Abgötter waren und insofern den zur Abgötterei geneigten Juden zur Lehre dienen konnten.

Daß ich diß Buch als Dichtung ansehe, bedarf nach den Gründen, die Michälis und Eichhorn für die Hypothese einer Fabel angeführt haben, keiner weitern Beweise.

Das Jonas selbst Verfasser sei, dürfte mehr Widerspruch finden. Nur verlieren die wahrscheinlichen Gründe daß er's nicht sei — denn für mehr werden sie nicht ausgegeben (Einl. ins A. T. §. 576.) — bey der oben angenommenen Hypothese ihr Gewicht so zimmlich. "Es herrscht

im

im Tone der Erzählung etwas Wunderbares und überall wird die Gottheit eingemischt." In einer symbolischen Dichtung eines Hebräers kann das Wunderbare eben so wenig auffallen — als in dem epischen Gedichte eines Griechen oder Römers. "Der Vorfall der Rettung des Jonas und seine Rede an die Niniviten ist so kurz, so unbefriedigend, so unbestimmt erzählt." Diß würde auffallen, wenn Jonas hier sein eigener Geschichtschreiber wäre — nicht aber, wenn er symbolischer Dichter ist. Das Hauptthema, das er sich vorgesezt hat, liegt deutlich und bestimmt im Buche da.

"Die Hymne im zweiten Kapitel ist eine förmliche Blumenlese aus den alten Dichtern." Jonas kannte sie ohne Zweifel jene alte Dichter und da er selbst ein Gedicht schreiben wollte, so entlehnte er manche Züge aus ihnen. Auch andere Propheten copirten die alten Dichter, ja sich selbst untereinander. Jeremias ist hie und da bloß Copist von Jesaias und Obadja. "Es wird von Ninive gesprochen, als wäre die Erzählung nach ihrer Zertrümmerung abgefaßt III, 2. "Ninive war eine große Stadt (היתה)." Im Hebräischen kann das Präsens durch das sogenannte Präteritum angezeigt werden. Man könnte also auch übersezen: Ninive ist eine große Stadt. Will man aber auch anneh-

men, daß היתה wirklich hier das Präteritum sei, was mir selbst wahrscheinlicher ist, so kann man annehmen, daß es bloß deswegen gesezt werde, weil der Prophet die Geschichte in vergangene Zeiten zurücksezt: "Jonas kam nach Ninive und es war eine große Stadt" so konnte er doch wohl sprechen, wenn auch Ninive jezt noch stand. Es war eben so viel, als wenn er sagte: er fand eine sehr große Stadt. Er macht hiermit den Uebergang, um seinen Zuhörern einige Nachricht von dem Ort zu geben, an welchem ein Theil der Handlung vorgieng. "Daß der Prophet endlich sich die Erzählung nicht beilegt und nie in der ersten Person von sich selbst spricht", beweist, wie zugestanden ist, an und für sich selbst nicht genug. Vielleicht veränderte Jonas auch erst bei der Aufzeichnung dieses Stücks die erste Person in die dritte.

Am Ende bleibt also bei unsrer Hypothese bloß der Einwurf übrig, daß die Worte בשלמי I, 7. בשלי 12. und שבן IV, 10. gleichzeitigen Schriftstellern fremd sind. Ich gestehe, daß ich diesen Einwurf nicht ganz entscheidend widerlegen kann. Von der andern Seite ist aber doch auch nicht zu übersehen, daß dieser Spuren sehr wenige sind, und daß bei unserer mangelhaften Kenntniß des Hebräischen aus sogar wenigen Spuren allein wohl kaum das Zeitalter eines Buchs bestimmt werden kann. Im Grunde reduziren sich jene drei Beispiele nur auf Eins, auf den

Ge-

Gebrauch von שֶׁ (denn לִי und לְמִי kommen bekanntlich auch sonst in diesem Sinne vor), und das שׁ findet sich doch auch schon Hiob 19, 29. und Ps. 124, 1.

Wie sehr sich der unwürdige, selbstsüchtige und halsstarrige Character des Propheten zu der Voraussetzung schicke, daß er Symbol des Volks ist, fällt von selbst in die Augen.

Noch sind ein paar Stücke aus dem Zacharias übrig. Das Eine XI, 4 - 17. wird gewöhnlich für so dunkel gehalten, daß man es nicht ohne sehr starke Veränderungen in den Lesarten erklären zu können glaubt 76). Mit folgenden Bemerkungen werden sich diese Dunkelheiten zerstreuen lassen.

1. Das Stück ist dem Hauptumrisse nach eine symbolische Parabel — aber hier und da ist ein Wort, ein Ausdruck eingeflossen, der nicht auf das uneigentliche, sondern auf das eigentliche Subject paßt.

2. Auch die sprechende Personen wechseln ab.

3. Der Hauptsatz oder die Moral, welche durch diß Stück vorgestellt werden soll, ist: das **Volk** ist seiner **Propheten** nicht mehr werth;

76) S. die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind. Hamburg 1784. S. 36. ff.

werth; es ist zum Untergange reif — es läßt sich weder durch liebreiche Zurechtweisung, noch durch Strenge leiten — es verdient seinen unvernünftigen und treulosen Führern überlassen zu werden.

4. Die Handlung zerfällt in zwei Theile XI. a) 4 - 14. b) 15 - 17. Im ersten stellt der Prophet einen vernünftigen, wohlmeinenden Hirten vor, der den lezten, vergeblichen Versuch am seiner Heerde macht. Im zweiten stellt er den unvernünftigen Hirten vor, dem die Heerde nun überlassen werden soll. Er übernimmt also in der Handlung eine zweifache Rolle.

V. 4. erhält er den Befehl von Jehova:

Waide eine zum Schlachten bestimmte Heerde! Waide es noch einmal, das unglückliche, zum Untergang reife Volk!

V. 5. wird der Zustand des Volks weiter geschildert. Es steht unter der Aufsicht treuloser Führer und Vorsteher, die bloß ihren eigenen Vortheil suchen und den Untergang des Volks befördern. Diß wird unter folgendem Bilde vorgestellt.

Die Käuffer der Schaafe würgen sie,
Die Verkäuffer derselben rufen aus:
Gottlob! Nun bin ich reicher!

V. 6.

V. 6. wird auf einmal die Parabel verlassen und dem Volke innere Zerrüttung in der eigentlichen Orakelsprache gedroht.

V. 7. fährt der Prophet in der parabolischen Erzählung fort. Er waidet die Heerde. Er hat zwei Hirtenstäbe. Der eine heißt Noam (Glückseeligkeit) der andere Choblim (Verbrüderung). Der erste war, wie aus dem Folgenden erhellt, Symbol der Glückseelichkeit, die aus der Verbindung Jehovas mit dem Volke entspringen sollte — der zweite Symbol der brüderlichen Eintracht zwischen Juda und Israel 77).

Um den 8. V. zu verstehen, muß man sich vorstellen, daß der Prophet Oberhirte der grosen Heerde ist und mehrere Hirten unter sich hat. "In einem Monate, fährt er fort, sei er genöthigt gewesen, drei dieser Hirten abzuschaffen 78). Da sei er seines Berufs überdrüssig geworden, so wie man auch seiner überdrüssig geworden sei. Er sagt sich also von seinem Amte los und überläßt die Heerde ihrem traurigen Schicksale (V. 9.) Er zerbricht den Stab,

77) Die Erklärung des Maimonides habe ich zu Anfang der folgenden Abhandlung angeführt.

78) Andere Erklärungen dieser Stelle findet man bei *Lightfoot* Hor. ad Ioh. 10. und der Not. 76. angeführten Schrift. Die erste sind aber zu speciel und die zweite widerspricht dem Sprachgebrauch.

der die seegensvolle Verbindung zwischen ihm oder zwischen Gott und dem Volke abbilden sollte 79) und zerreißt eben dadurch jene Verbindung. (V. 10) Nur die Besserdenkende 80) un-

79) Eigentlich heißt es "der Bund, den der Prophet mit den Völkern geschlossen hatte" Ich verstehe diß so: So lange das Volk den Geboten Gottes gehorchen und den Aussprüchen seiner Propheten Gehör geben wollte, hatte der Prophet gleichsam einen Bund mit allen umliegenden Nationen zum Besten seines Lands geschlossen d. h. dasselbe in Sicherheit vor allen feindlichen Unternehmungen seiner Nachbare gesezt. Dieser Bund sezte eine Verbindung zwischen Gott und dem Jüdischen Volke voraus.

80) Eigentlich die Demüthige, die sich dem Willen Gottes unterwarffen und auf das, was geschah, aufmerksam waren. Die andern fuhren fort, sich auf ihre treulose Führer zu verlassen und achteten der bedeutungsvollen Handlung nicht. Der ungenannte Verfasser der obenangeführten Schrift über den Zacharias übersezt hier wie V. 7. "Schafhändler". Er liest also an beiden Orten כנעני eine scharfsinnige Conjectur, die eigentlich Tellern (epist. ad Kennicot. in P. II. de text. hebr.) zugehört. Ich waiß wohl, daß durch כנענים Handelsleute überhaupt bezeichnet werden können — allein ich zweifle, ob der Ausdruck für den Verkäuffer einer einzelnen Waare, und also hier für einen Viehhändler gesezt werden könne. Nirgends, wo diß Wort vorkömmt, wird der Handlungsartikel dazugesezt. Auch bedarf man dieser Conjectur nicht um den Text

unter dem Volke erkannten, daß hiemit eine göttliche Drohung erfüllt werde. (V. 11.)

V. 12. 13. drückt ohne Zweifel bloß den Undank aus, mit dem das Volk den Eifer und die edlen Bemühungen der Propheten zu lohnen pflegte. Dieß wird so vorgestellt: der Schäfer fordert einen Lohn — erhält aber so wenig, daß er's als eine Beisteuer zur Fortsetzung des Tempelbaus hingiebt 81).

Drauf zerbricht er auch den zweiten Stab, um die Zerreissung des Bunds zwischen Juda und Israel vorzustellen (V. 14).

Text zu erklären. V. 7. thut die Erklärung von Michälis Genüge und V. 11. entspricht die obenangenommene Bedeutung der Sprache und dem Zusammenhange.

81) יוצר bezeichnet hier wahrscheinlich den Schazmeister, der das Geld zum Tempelbau oder zur Erhaltung des Tempels unter Händen hatte. So verstand es schon der Chaldäische Uebersezer. Es steht nämlich für אוֹצָר was der Analogie der Sprache nicht zuwider ist. Bei יקרתי muß man entweder annehmen, daß der Prophet was nicht ungewöhnlich ist, plözlich in die erste Person übergeht — oder daß Jehova, der hier redt, sich selbst hier in die Stelle des Propheten sezt. Auch diß wäre nicht ungewöhnlich: denn nach einer oft in den prophetischen Büchern vorkommenden Vorstellungsart macht Gott und der Prophet gleichsam nur Eine Person aus.

Im zweiten Theile der Handlung V. 14-17 stellt der Prophet einen einfältigen, unfähigen Hirten vor (רעה אויל) die Erklärung wird im Texte selbst gegeben (V. 16. 17).

Das andere Stück ist VI, 9-15. Zacharias erhält den Befehl, das Gold und Silber, welches die Exulanten, die entweder noch nicht zurückgekommen waren oder nie zurückzukommen im Sinne hatten, zum Tempelbau geschickt hatten, abzuhohlen 82), und zwei Kronen

82) Der 10. V. und der Anfang des 11. V. werden gewöhnlich falsch übersezt: "Nimm einige von den Exulanten, den Cheldai, Tobias und Jedaia mit dir und geh heute in Josias Haus, der von Babel gekommen ist und nimm zugleich das Gold und Silber". Diese Uebersezung ist a) ganz wider die Sprache ꝛc. לקוח מֵחלדי מאת—טוביה kann unmöglich heissen: nimm den Cheldai, Tobias u. s. w. b) ist man genöthigt V. 11. בא statt באו zu lesen, also die leichtere Lesart der schwereren, die aber doch auch gut erklärt werden kann, vorzuziehen c) waiß man auf diese Art nicht, was das für Gold und Silber und wo es hergekommen ist, das der Prophet mit sich nehmen soll, noch warum gerade diese Exulanten mit ihm gehen sollen. Die wahre Uebersezung ist folgende: "Nimm von den Exulanten, von Cheldai, Tobias, und Jedaja (du must nämlich sogleich hingehen in Josias Haus, wo die Exulanten von Babel hingekommen sind) nimm also von ihnen das Gold und Silber" — Es ist

nen daraus zu verfertigen. Er soll eine nach der andern Josua dem Hohepriester aufs Haupt sezen, und dabei die Worte aussprechen:

Siehe! ein Mann! Zemach (Sprößling) ist sein Name!
Er wird aufblühn und den Tempel Jehovas baun.
Er wird Ehre davontragen,
Er wird sizen und herrschen auf seinem Throne,
Er wird Hohepriester auf seinem Throne seyn,
Und zwischen ihm und Jehova
Wird ein Bund des Seegens seyn 83)

Es scheint mir entschieden, daß die Person, welche in dem zweifach gekrönten Josua symbolisch dargestellt wird, der Messias sei. Weder Serubabel, noch Simeon 84) konnten als auf einen Throne herrschend vorgestellt wer-

ist bekannt, daß bei weitem nicht alle Juden mit Serubabel zurükkamen, viele kamen später, viele gar nicht zurück. Diese schikken jezt eine Anzahl Männer mit Geschenken nach Jerusalem.

83) Anders lassen sich die Worte ועצת שלום תהיה בין־שניהם nicht erklären, wenn man der Bedeutung des Worts עצה nicht Gewalt anthun will. "Beide, Jehova und Zemach, werden einen Bund zur Beglückung anderer machen".

84) Michälis Anm. bei dieser Stelle.

werden: sie waren nichts weniger, als unabhängige Könige der Juden. Auch konnte Zacharias weder von diesem noch von jenem mit Recht sagen, daß er den Tempel Jehova's wieder neu aufbauen werde. Von jenem nicht: denn zur Zeit dieser Weissagung war ja der Tempelbau, den Serubabel veranstaltete, schon weit gediehen — Von diesem nicht: denn wir haben nirgends keine bestimmte Nachricht, daß er wirklich den von Antiochus Epiphanes verwüsteten Tempel wieder aufgebaut habe.

Der Sprößling aus dem Stamme Davids, der in vollem Verstande König und Hohepriester zugleich war — ist der Messias V. 10. Zacharias schildert ihn, wie alle Propheten zu thun pflegen, mit Bildern, die aus den Umständen seiner zeit hergenommen waren. „Die Beschreibung des Zemach wird zwogestaltig. Den Tempel des Herrn sollt' er bauen, wie Salomo; und im Tempel den Schmuck tragen, wie der Hohepriester. Auf dem Throne Jehova's sollt' er herrschen, aber auch Priester seyn auf seinem Throne 85).„ Zwei Kronen soll er tragen — die Hohepriesterliche und die Königliche.

Aber

85) Herder Ebr. Poesie 2 Th. S. 440. Man vergl. auch über die Erklärung dieser Stelle vom Messias *Schoettgen* Hor. hebr. & talmud. T. II. p. 4. 400. Bocharti Hieroz. P. I. L. II. c. 17. und *Reuss* Differt. ad h. l. Tubingae 1758.

Aber die symbolische Handlung ist damit, daß dem Hohepriester Josua die zwei Kronen aufgesezt werden, noch nicht vollendet. Die zwei Kronen sollen in den Tempel gesezt werden und dort ein Denkmal für Chelem, Tobias, Jedajas und Chen seyn! Diß sind ohne Zweifel Namen der Männer, die mit Geschenken von den Exulanten nach Jerusalem gekommen waren. Die aus ihrem Golde und Silber verfertigte Kronen sollen zum Erinnerungszeichen an sie im Tempel stehen! Aber sie sollten auch noch an etwas Allgemeineres erinnern! Sie sollten es symbolisch abbilden, daß auch in Zukunft entfernte Nationen kommen und zur Verschönerung des Tempels beitragen werden (V. 15).

Auf diese Art entwikelt, verdient dieß Stück Zacharias den schönsten symbolischen Dichtungen der Hebräer an die Seite gestellt zu werden! Uebrigens ward diese Handlung so wenig wirklich verrichtet, daß sie vielmehr bloß Theil eines Traums ist, wie sich in der Entwicklung der Gesichte Zacharias in der folgenden Abhandlung zeigen wird

Wir ziehen nur noch einige allgemeinere Resultate über diese Dichtungsart aus den bisherigen Untersuchungen:

a) Die meiste der sogenannten symbolischen Handlungen der Propheten sind Parabeln, die sie ihrem Volke vortrugen und die jedesmal die Farbe der Zeit haben, in der sie gedichtet wurden. Bei einigen lehren es die innere Ungereimtheiten und Unwahrscheinlichkeiten, welche entstehn, sobald man eine wirkliche Handlung annimmt, bei andern das poetische Gefühl, daß es Parabeln sind — bei noch andern wird ausdrücklich hinzugesezt, daß sie nichts anders als נבואה; oder משל seien.

b) Verschiedene dieser Handlungen wurden wirklich vor den Augen des Volks oder vor einzelnen Zeugen vollzogen, wovon man sich durch Zusammenhang der Stücke und innere Beschaffenheit der Handlung überzeugen kann 86).

c) In beiden Fällen war diese Art von Belehrung für ein Volk höchst schicklich, das an Zeichen hieng und dessen Aufmerksamkeit auf diese Art gelockt und zweckmässig gerichtet, dessen Unglauben auf diese Art überwunden werden sollte.

d) Zuweilen wurden auch wirkliche Begebenheiten, Schicksale des Propheten, Vorfälle

86) In *Pococke's* Commentary on Hosea Oxford 1685. p. 3. 4. findet man die Regeln, nach welchen man ehmals diese Stücke zu beurtheilen pflegte.

fälle in seiner Familie oder unter dem Volke, selbst Naturphänomene im Munde des Propheten: Symbole. Und dann mußte sich der Eindruck noch verstärken.

e) In diesem symbolischen Stücken ist beinahe jeder Zug bedeutend — weit mehr als in den Visionen und den eigentlichen Orakeln der Propheten. Die Ursache ist leicht. Die Parabel läßt den Geist des Dichters ruhiger und führt seine Phantasie nicht so leicht über den Vergleichungspunct weg. Bei der Vision ist seine Einbildungskraft entflammt — er befindet sich in einer Art von Entzückung — er ist aus dem wirklichen Lauffe der Dinge gleichsam herausgerissen — Es fliessen daher eine Menge Bilder und Züge ein, die nicht zum Hauptzwecke gehören und die in der Sache, welche eigentlich geweissagt werden soll, nichts Correspondirendes finden. Eben so ist es wiewohl in geringerem Grade bei der mehr oder minder begeisterten Orakelsprache.

f) Der Handelnde ist meist der Prophet selbst. Zuweilen handeln aber auch das Volk, zuweilen sogar Fremde mit, je nachdem es der Zweck erfordert.

g) Zuweilen können diese Stücke nur alsdann nach ihrer wahren Beschaffenheit und Absicht beurtheilt werden, wenn man bemerkt, daß sie

sie nicht gerade so vorfielen oder ausgesprochen wurden, wie sie da stehen, sondern daß entweder der Prophet oder ein späterer Sammler aus vor ihm liegenden Acten bloß referirt.

h) Einige dieser Stücke sind **Weissagungen**, andere bloß lehrreiche **Dichtungen**, noch andere enthalten **Vorschriften des Verhaltens**. Zum Theil werden auch vergangene Begebenheiten durch sie abgebildet.

i) Der Prophet übernimmt oft in einer und derselben Handlung eine zweifache Rolle, und wird dadurch Symbol verschiedener Sachen.

Diese heilige Symbolik, die wir bisher in den Propheten des A. T. entwikelt haben, erstreckte sich auch in die Zeiten des N. T. hinüber. Nicht nur wurden viele wirkliche Begebenheiten oder auch Fictionen des A. T. Symbole im Neuen — sondern auch viele Thaten und selbst Schicksale Jesu sind offenbar symbolisch. Selbst die zwei grösten Begebenheiten in dem göttlichen Gange seiner Schicksale, sein Tod und seine Auferstehung sind die allererhabenste Symbole der Abscheulichkeit des Lasters, der Gnade Gottes und der Unsterblichkeit!

VI.

VI.

Ueber

Form, Zweck und Character

der prophetischen Visionen.

Vt pictura, poesis erit, quae si propius stes,
Te capiet magis —

HORAT. Ars poet.

Der scharfsinnige und gelehrte Jüdische Philosoph Maimonides, dessen vortrefliche Gedanken über das Vorhersehungsvermögen und die Propheten erst einer seiner würdigen Glaubensgenossen in der teutschen Monathsschrift übersezt hat 1), sagt unter andern „Die prophetischen Erscheinungen sind zuweilen Allegorieen d. h. der Prophet bekommt eine allegorische Vorstellung, deren Bedeutung ihm in der Erscheinung selbst erklärt wird; so wie wenn ein Mensch z. B. träumt und im Traum selbst aufgewacht zu seyn, und einem andern seinen Traum zu erzählen glaubt, der ihm denselben auslegt — So finden wir auch Zacharias, der, nachdem er seine allegorische Erscheinung erzählt hatte, sagt: „Der Engel, der mit mir redete, kam wieder und erweckte mich, wie man jemand aus dem Schlaf erweckt und sagte mir: Was siehest du„? Darauf erklärte er ihm diese Allegorie. So heißt es auch beim Daniel: „Ich hatte einen Traum und eine nächtliche Erschei-

1) Salomo Maimon. aus More Nevochim 2, 36. in deutsch. Mon. Berlin 1791. May.

nung ꝛc. Darauf erzählt er sein geäussertes Verlangen, die Bedeutung dieses Traums zu wissen. Er befragte daher einen Engel, der ihm im Traume selbst dieselbe erklärte.

Es giebt auch viele allegorische Erscheinungen, die nicht während der Erscheinung selbst, sondern erst nach dem Aufwachen sich dem Propheten von selbst aufklären. Es ist auch bekannt, daß, so wie die Propheten zuweilen allegorische Erscheinungen haben, so haben sie auch zuweilen symbolische Erscheinungen, wo die Vorstellung kein natürliches, sondern bloß ein willkührliches Zeichen der vorgestellten Sache ist. — Und, was noch sonderbarer ist, so haben zuweilen die Vorstellung und die vorgestellte Sache nicht einmal einen gemeinschaftlichen Namen, sondern bloß dieselben Buchstaben sind beiden Namen gemein z. E. Zacharias nahm im prophetischen Traume zwei Stäbe, nannte den einen Noam, den andern Choblim. Dadurch wurde ihm angedeutet, daß die Nation anfänglich Gott gefällig, hernach aber in Verderbniß gerathen und Gott widrig war. Nun aber kann das Wort Choblim nicht widrig bedeuten, wenn man nicht seine Buchstaben versezt und Bochlim draus macht 2)„.

Obschon diese Bemerkungen die Natur der Visionen nicht ganz erschöpfen, so enthalten sie doch sehr richtige Bemerkungen und ich zweifle, ob

2) Abschnitt 43.

ob irgend ein Schriftsteller des 13. Jahrhundert in dem Maimonides lebte, die Visionen, so wie die Propheten überhaupt, mit so viel Geschmak und so treffend beurtheilt hat.

Die Visionen sind wenigstens zum Theil wie Allegorieen anzusehen. Auch hat die Classifikation dieser allegorischen Vorstellungen etwas richtiges. Die Bilder sind a) entweder natürlich b) oder willkührlich. Der Seher erhält a) Die Erklärung entweder noch während der Vision oder b) klärt sich ihm die Bedeutung des Gesichts erst nach dem Erwachen aus derselben auf.

Auch die Verwandschaft dieser Visionen mit den eigentlich symbolischen Stücken der Propheten scheint dem Maimonides nicht entgangen zu seyn.

Sie verhalten sich ohngefähr wie Parabel und Allegorie. Nur daß die symbolische Stücke Parabeln sind, in welchen der Prophet selbst auf Gottes Befehl die handelnde Person ist und die Visionen Allegorieen, wo der Prophet gleichsam nur Zuhörer und Zuschauer von dem ist, was ihm erscheint — was ihm die Gottheit oder ihre Engel zeigen und erklären. Solche Parabeln und Allegorieen sucht man unter andern Nationen umsonst. Wenn auch nichts sonst in ihnen charakteristisch wäre, so wäre es schon das, daß

 sie

sie überall im Namen und unter der Autorität des Einigen wahren Gottes vorgetragen werden.

Die symbolische Parabeln und die im Gesichte gekleidete Allegorieen der Propheten sind sich so nahe verwandt, daß man mit einer leichten Veränderung ein Stück von Einer Gattung in ein Stück der andern übertragen kann. Auch fehlt es nicht an prophetischen Stücken, die aus beiden Gattungen zusammengesezt sind. Wir haben Jer. 25. schon in der vorhergehenden Abhandlung ein Beispiel davon gesehen. Hier werden wir noch mehr dergleichen antreffen.

Es ist übrigens vergebliche Mühe, die Reste der Hebräischen Dichtkunst unter die Dichtungsarten zu bringen, die nun einmal unsre Aesthetik festgesezt hat. Aber es ist interessant, dem Gange der Phantasie und der Empfindung dieser heiligen Dichter nachzugehen, ihr charakteristisches zu bemerken, ihr Verhältniß gegen einander abzumessen, der Quelle und dem Zweke solcher Stücke nachzuspüren, die zu Einer Gattung gehören, und am Ende ein Resultat zu ziehen, das der Aesthetiker benuzen kann. Statt diese Stücke nach vorher bestimmten und an andern Mustern abstrahirten Regeln zu richten, müßte man vielmehr erst die Regeln aus ihnen selbst abstrahiren. Selbst die regelloseste Phantasie und die rascheste Empfindung des begeister-

ten

ten Dichters folgt doch gewissen psychologischen Regeln, die, wie die Geseze der Bewegung und des Lichts, einer genauen Untersuchung fähig sind.

Wir wollen die Visionen der Propheten nach diesen Gesichtspuncten durchgehen, und sie alle in möglichster Kürze nach ihrer Form, ihrem Zwecke, ihrem Character und Zusammenhange entwikeln und am Ende, wie in der vorhergehenden Abhandlung, gewisse allgemeine Säze über diese Dichtungsart abstrahiren.

Der erste der Propheten, der seine Weissagungen in Vision einkleidet, ist

Amos.

Die drei Visionen VII, 1 = 9. müssen nicht, wie die Ausleger zu thun pflegen, von einander getrennt und jede besonders gedeutet werden. Sie gehören zusammen und erklären einander. Sie machen nur Ein Ganzes aus, das nicht drei verschiedene Begebenheiten bezeichnet.

Amos sieht Heuschreken welche das Gras verzehren — er versteht das Sinnbild und bittet um Gnade für sein Volk — er erhält sie.

Die Zeit, um welche dieß geschieht, ist die Zeit des Spatregens, wo das Gras wächst und

und die Getraidekörnchen erst zu schwellen anfangen 3).

Drauf

3) Man erklärt לקש gewöhnlich durch Heu. Nicht zu gedenken, daß es noch ungewiß ist, ob Heu in Palästina gemacht wurde, so gibt es für diese Bedeutung auch nicht einen einigen philologischen Grund. Ausserdem lassen sich, wenn man diese Bedeutung annimmt, die Worte והנה לקש אחר גזי מלך nicht wohl erklären. Diese Worte können wenigstens den Sinn nicht haben, den man ihnen gewöhnlich beilegt: **Nachdem das Heu zum Gebrauch des Königs eingesammelt war**: der Dichter müßte sich dann höchst ungeschikt ausgedrükt haben. Ich leite לקש von eben der Wurzel her von welcher מלקוש herkommt. Sie heißt im Syr. und Chald. serotinus fuit, tardavit. Die Worte בתחלת עלות לקש erkläre ich so: **"Zu Anfang der Zeit, da der Spatregen aufstieg"** Bekanntlich steigt der Regen nach der Vorstellung des Hebräers vorher hinauf, Gott sammelt ihn in der Höhe, ehe er niederfällt. Da hier vom Anfange der Zeit des Spatregens die Rede ist, so war der Ausdruck desto schicklicher. Ich baue aber diese Erklärung nicht nur auf die angeführten Gründe, sondern auch auf den Zusammenhang des Stücks, wie er oben entwickelt ist. Ich bemerke noch, daß man nicht nöthig hat, in diesem 1. V. etwas an dem Worte יוצר zu ändern, wie z. E. Dathe glaubt. **"Gott schuf Heuschrecken"** heißt prosaisch ausgedrückt bloß: **"Gott ließ Heuschrecken kommen"** Die Worte: והנה לקש אחר גזי־המלך die ich so übersetze: **"Siehe! der Spatregen kam hinter den abgemähten Feldern des Königs"** beziehen sich wahrscheinlich auf eine Gewohnheit

Drauf sieht Amos das Feuer im Getraide auf den Aeckern 4) wüten — er verversteht abermals den Wink sogleich, und bittet um Verschonung eines Volks, das ohnehin klein oder dünn gesät genug wäre, und — Gott verzeiht noch einmal.

Jezt ist also der Spatregen vorbei — die Aehren sind aufgeschossen und die Erndte naht.

Zweimal hält Gott mit der Strafe ein — aber sie fahren fort zu sündigen — dieß muß man sich, wie sich von selbst versteht, hinzudenken.

Endlich erscheint Jehova selbst auf der Mauer der Stadt — eine Schleuder 5) in

heit, die uns nicht mehr bekannt ist, und sollen auf diese Art die Zeit, zu welcher alles geschah, noch näher bezeichnen, oder sollen sie auch zugleich die Gegend bezeichnen, von welcher der Prophet die Regenwolken in der Vision herziehen sah. Der Ausdruck V. 2. יעקב כי קטן הוא klärt vielleicht etwas auf. Sollte diß vielleicht darauf zurückweisen, daß zu der Zeit, wo die Heuschrecken kamen, das Gras niedrig was? Sollte גז nicht auch kleines Gras bezeichnen können? Man vergl. V. 5.

4) חלק heist hier der Acker selbst Jes. 61, 7.

5) Alle Ausleger übersezen אנך durch Bleischnur. Diese Bedeutung ist aber noch unerweis-

seiner Hand — ein Schwerdt an seiner Seite (V. 8. 9.) der Prophet erhält nun die entscheidende Erklärung:

„Ich werde nicht mehr verzeihn„

Jezt ist also das Schicksal der Stadt unwiederruflich entschieden — Gott erscheint schon auf der Mauer, wie ein Feind, der nun eben im Begriff ist, sich der bisher belagerten Stadt zu bemächtigen.

Drei Gesichte gehen also schnell und bedeutend vor den Augen des Sehers vorüber, um Eine Hauptwahrheit darzustellen. Dieß giebt dem Stücke zugleich Rundung, Leben und Kraft und eine Kürze, die wohl kaum in einer einigen

weislich. Auch schickt sie sich nicht gut zu den Worten: שׂם אנך בקרב עמי Ich übersetze Schleuder aus folgenden Gründen a) LXX und Symmachus übersezen αδαμας was einen harten Stein bedeuten und sich auf den Schleuderstein beziehen kann b) Amos wählt in dieser ganzen Vision lauter Bilder, die aus dem Hirten- und Landleben hergenommen sind. Nun bedienen sich aber vorzüglich die Hirten der Schleuder, um die wilden Thiere, die ihre Heerde anfielen zu tödten 2 Sam. 17, 49. 25, 29. Zach. 9, 15. c) auf diese Art werden auch die Worte הנני שׂם אנך בקרב עמי deutlich "Siehe! die Schleuder ist meinem Volke schon nahe. Ich bin bereit zum Kampfe gegen sie"! d) Da die Schleuderer auch im Kriege gebraucht wurden, so schickt sich diese Erklärung auch zum 9. V. nach welchem Gott das Schwerdt gegen Israel aufhebt.

gen Vision gleiches Innhalts zu erreichen gewesen wäre. Die zweite Vision

Kap. VIII.

stellt bloß das Bild reifer Sommerfrüchte dar, aber die Exposition des Symbols ist hier schon weitläuftiger. Daß übrigens "Reise zur Strafe" angezeigt werden soll, ist deutlich. Da hier Früchte gemeint zu seyn scheinen, die zu Anfang des Herbsts 6) zeitig werden, so sieht vielleicht diß Stück auf das vorhergehende zurück. Dort war von der Zeit des Spatregens und von der Erndte die Rede — hier vom Anfang des Herbsts. Auf diese Art stünde diese Vision mit der ersten in Verbindung. Diß wird nun desto wahrscheinlicher, da auch die dritte Vision

Kap. IX.

sich auf die vorhergehende zwar nicht durch das in ihr herrschende Bild, aber durch ihren Inhalt zu beziehen scheint 7). In der ersten wird Jehova durch immer wiederhohlte Versündigungen gereizt, sich zum Kampfe gegen die Stadt zurüsten — in der zweiten ist sie reif zum Untergange — in der dritten stürzt der Tempel ein.

Hier

6) Bauers kleine Proph. S. 163.

7) Einl. ins A. T. §. 566.

Hier erscheint Jehova über dem Altar — ein würdiger Ort für die sich offenbahrende Gottheit! Der Prophet erhält den Befehl, an die Pfosten und Säulengänge des Tempels zu schlagen, um die Bewohner von Jerusalem unter seinen Trümmern zu begraben. Tempel und Gottesdienst sollen also zu Grunde gehen. Aber nicht nur sie, sondern die ganze Stadt. Da die Handlung im Tempel vorgeht, so war es natürlich, mit seinem Einsturz die Zerstörung beginnen zu lassen. Da aber seine Trümmer nicht im Stande waren, den Ruin der ganzen Stadt und ihrer Bewohner zu vollenden, so wird in der Erklärung V. 2. ff. die allgegenwärtige Strafgerechtigkeit Gottes, welche die am Leben gebliebene überall verfolgen würde, mit den erhabensten Zügen dargestellt.

Form und Character der Visionen Amos sind merkwürdig. Sie sind simpel und leichtverständlich. Sie enthalten, Eine ausgenommen, lauter Bilder aus dem ländlichen Leben. Wiesen und Heuschrecken, Kornfelder und Erndte, Früchte, die zum Abpflücken reif sind schweben dem Seher vor und werden ihm Symbole der Schicksale seines Volks. Die Visionen sind kurz und rasch vorübergehend. Keine lange Schilderungen der Erscheinung Jehova's! Zweimal heißt es bloß: Jehova zeigte mir; — Ein andermal: Jehova zeigte mir und fragte mich: Was siehst du? — Das drit-

drittemal sieht er Jehova auf der Mauer wandeln — und das viertemal über dem Altare. Auch keine weitläuftige Erklärungen der Erscheinungen! In der Vision Kap. VII. liegt sie (V. 3. und 5.) in einem kurzen Gebete des Sehers und V. 8. 9. gibt sie Jehova selbst mit ein paar Worten. In der zweiten Vision fragt Jehova den Propheten: Was siehst du? und nachdem er geantwortet hat, gibt Jehova selbst die Erklärung durch ein Wortspiel (קיץ und קץ) V. 2. Das Folgende ist nicht sowohl Erklärung der Vision, als eigentliches Orakel. In der dritten Vision redt Jehova den Propheten vom Altare an, gebietet ihm eine symbolische Handlung zu verrichten und geht in demselben Zusammenhange in die eigentliche Orakelsprache über V. 1. ff.

Man sieht, daß diß die ersten Versuche in dieser Dichtungsart waren und daß sich die Vision vom Orakel noch nicht geschieden hatte. Der Prophet wagte es noch nicht, die Gestalt, in der Jehova erschien, auseinander zu sezen. Ganz anders Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel. Nichts charakterisirt jeden dieser heiligen Seher so sehr und so deutlich, als die Art wie ihnen Jehova erscheint und sie einweiht. Es ist der Mühe werth, in dieser Rücksicht zuförderst die Meisterstücke neben einander zu stellen, in welchen sie ihre Einweihung und Vorbereitung zum Prophetenamte schildern.

Je-

Jesaias VI.

sieht den Herrn auf einem hohen erhabenen Throne im Tempel. Die Schleppe seines Kleids erfüllt das Allerheiligste. Seraphe sind um ihn her in der ehrerbietigsten Stellung. Sie stimmen einen Wechselgesang zur Ehre Jehova's an, von dem die Säulen an der äussersten Schwelle des Tempels erbeben. Gott hüllt sich in Dampf ein, um seinen Glanz sterblichen Augen erträglich zu machen 8). Der Prophet kann auch so den Anblick nicht ertragen. Er ist der einige Unreine unter den Reinen, der einige Unheilige unter den Heiligen 9). Er fürchtet für sein Leben -- Aber ein Seraph fliegt hernieder, nimm einen glühenden Stein vom Altare, berührt die Lippen des Sehers und — fern ist seine Unreinigkeit, versöhnt seine Sünde! Nun frägt Jehova: Wer unter euch will mein Bote seyn? Durch diese Frage wird Jesaias den Engeln, die um den Thron stehn, an die Seite gesezt — Auch hat er jezt Muth genug, sich Gott zu seinem Gesandten anzubeiden — und nun erfolgt der göttliche Auftrag an ihn. — —

Wahre Erhabenheit und Simplicität, was einen Dichter allein unsterblich machen kann, ver-

8) Diß ist der wahre Sinn des Ausdruck V. 4. והבית ימלא עשן Von Opferrauch, den die Seraphe hervorgebracht haben sollen, wie man es gewöhnlich versteht, ist hier keine Spur.

9) Odi profanum vulgus et arceo. *Horat.*

vereinigen sich in diesem Stücke. Die Erscheinung Gottes wird auf eine Art dargestellt, daß seiner Majestät und Geistigkeit auch nicht durch eine Sylbe zu nahe getreten wird. Er sizt auf einem Throne, aber dieser ist hoch erhaben und selbst die erhabenste Geschöpfe bücken und decken sich vor ihm und lassen den Donner seiner Lobs erschallen. Er erscheint in einem langen Talar, aber seine Schleppe erfüllt den Tempel. Er erscheint einem Sterblichen, aber um nicht durch dem Glanz seiner Herrlichkeit zu tödten, hüllt er sich in Rauch — ein Symbol seiner Unbegreiflichkeit! Er erscheint einem Sterblichen, aber dieser muß erst durch heiliges Feuer gereinigt werden, ehe er seine Gegenwart ertragen und Aufträge von ihm erhalten kann.

Jezt war diese Dichtungsart schon zu höherer Vollkommenheit gediehen und gewann durch die Behandlungsart des Jesaias an Kraft und Würde.

Jeremias in seinem Einweihungsgesange ahmt den Jesaias sichtbar nach. Diß muß noch deutlicher und überzeugender werden, wenn wir vorher folgende zwei Stellen des Jesaias, die uns beide auf seine Berufung zum Prophetenamte zu gehen scheinen, vergleichen.

Jes. XLII, 1 : 9.

führt Jehova seinen Propheten mit folgenden Worten ein:

1. Siehe mein Knecht! mein Auserwählter
Mein Geliebter! meine Wonne!
Mein Geist ruht auf ihm!
Er wird die Wahrheit den Völkern kund thun!

2. Ohne Geräusch und Geschrei
Ohne Pralen wird ers thun!

3. Das zerstossene Rohr wird er nicht zerbrechen,
Das glimmende Docht nicht auslöschen

Seine Drohungen werden den Gebeugten nicht noch tiefer beugen, den Bekümmerten nicht ganz hoffnungslos machen. Nach einer gewöhnlichen Vorstellungsart zerbricht und zerstört der Prophet, wenn er Unglück und Untergang droht.

Er wird die Wahrheit unverfälscht lehren:

4. Nicht zerbrechen, nicht auslöschen wird er —

Biß

Biß er die Wahrheit auf der Erde
gegründet hat,
Und entfernte Völker seine Lehre an-
nehmen!

Es ist eine in den Propheten oft vorkommende Idee, daß sich von Palästina aus die Erkenntniß des wahren Gottes unter die übrige Völker verbreiten werde. Diß wird nun hier als Werk eines der grösten Propheten dieses Landes vorgestellt.

5. Jehova sagt: — — — — —
6. Ich, Jehova, habe dich berufen —
Und ich will dich bei der Hand fassen
Und dich beschützen —
Ich will dich zum Lehrer deines
Volks,
Und zum Licht der Völker machen:
7. Zu öffnen die Augen der Blinden,
Herauszuführen den Gefesselten aus
dem Gefängniß,
Und die im Dunkel wohnen, aus dem
Kerker.

Drei verschiedene Ausdrücke für eine Idee: der Prophet soll die Gefangene ans Tageslicht bringen — oder: den Gefangenen Freiheit verkündigen.

Diß ist gleichsam eine wiederhohlte Einweihung des Propheten. Sie ist zwar in keine Vision gekleidet, aber der gegenwärtige Jehova spricht doch von Himmel herunter zu dem Propheten in Gegenwart des Volks. Wir werden unten bei Ezechiel eine ähnliche Wiederhohlung finden.

Jes. XLIX, 1 – 6.

beruft sich, der Prophet auf seine Einweihung, und schon die Vergleichung dieses Stücks mit den zwei vorhergehenden müßte, dünkt mich, lehren, daß weder von Cyrus, noch Serubabel, noch vom Messias die Rede seyn kann.

1. Hörts, entfernte Länder!
Und merkt auf, ferne Nationen!
Von Mutterleibe an berief mich Jehova.
Da ich ans Tageslicht hervortrat,
Kannt er meinen Namen.

2. Meinen Mund macht' er zu einem schneidenden Schwerdt

Er bestimmte mich, Tod durchs Schwerdt, zu verkündigen Apok. 1, 16. Ebr. 4, 12. 13.

Unter dem Schatten seiner Hand barg er mich,

Er machte mich zu einem glatten
Pfeile 10),
Und stekte mich in seinen Köcher.

3. „Du bist mein Gesandter,, sprach er,
„Und an dir, Israel, will ich mich
„verherrlichen!

Eine zweifache Appstrophe! Nach V. 3. muß man sich, wie öfters in den prophetischen Orakeln, eine kleine Pause denken.

4. Einmal sagt' ich: Umsonst hab' ich
gearbeitet,
Umsonst meine Kraft verzehrt —
Aber bei Gott ist mein Preis,
Bei ihm ist mein Lohn!

5. Jezt spricht er zu mir —
Er, der mich von Mutterleibe an
zu seinem Gesandten bildete,
Jakob und das irrende Israel zu ihm
zurückzuführen,
Er, der mich hoch geehrt
Und mit Kraft ausgerüstet hat —

6. Er spricht zu mir:
"Nicht genug, daß du mein Gesandter seist,

10) Pindar nennt einmal seine Lieder die Pfeile in seinem Köcher. Hier ist der heilige Dichter selbst ein Pfeil im Köcher Jehovas.

Der Jakobs Geschlecht wiederher=
stelle,
Und Israels Nachkommen zu mir
zurückführe —
Zum Licht der Völker hab' ich dich
bestimmt,
Meine Gnade biß ans Ende der
Erde zu verkündigen.

Wenn man nun den Einweihungsgesang Jeremias liest, so wird sichs von selbst zeigen, daß er den Jesaias beinahe Zug für Zug copirte und daß nur die gewiß schöne Form des Stücks sein eigen ist.

Jer. 1, 4 — 10.

Jehova sprach zu mir:
"Eh' ich dich in Mutterleibe bildete,
kannt' ich dich,
Eh' du an's Licht hervortratst,
weiht' ich dich ein,
Und bestimmte dich zum Propheten
der Völker" 11)

"Ach,

11) Diß erinnert an das Horazische:
Quem tu Melpomene semel
Nascentem placido lumine videris,
Illum ——
— Aquae —
Et spissae nemorum comae
Fingent — carmine nobilem.

"Ach, sprach ich, nicht auszuspre-
chen vermag ich
Jehova! Deine Worte: denn ein
Jüngling bin ich"!
„Sage nicht, antwortete Jehova:
„Ein Jüngling bin ich„!
„Verrichte, was ich dir auftrage!
„Und sprich, was ich dir gebiete!
„Fürchte dich nicht vor ihnen:
„Denn ich bin bei dir, dein Retter„!
Da streckte Jehova seine Hand aus,
Und berührte meinen Mund,
Und sprach! „Siehe! ich habe
Meine Worte in deinen Mund ge-
legt!
An Völker und Königreiche send' ich
dich heute,
Dein Wort sei Verderben, Zerstö-
rung, Untergang,
Oder Seegen, Rettung, Wieder-
aufblühn für sie"!

Jeremias läßt Gott nicht in einem gewissen Pompe erscheinen. Doch ist er gegenwärtig und die Einweihung wird in einen sehr ausdruckvollen Dialog mit ihm eingekleidet. Bei Jesaias nimmt ein Engel einen glühenden Stein vom Altar und heiligt damit den Propheten — bei Jeremias streckt Jehova selbst die Hand aus und berührt den Mund des Propheten. Jesaias hält sich für unwürdig in der

Gesellschaft des Heiligsten und seiner Engel als ein **Unheiliger** zu erscheinen und Gottes Aufträge zu verkünden — Jeremias fürchtet als Jüngling Gottes Dollmetscher nicht seyn zu können — Beide werden zu ihrem Beruf geheiligt und ihnen Muth und Entschlossenheit eingeflößt.

Ezechiel

Bei ihm ist die Erscheinung Jehovas weiter ausgemahlt, als bei irgend einem Propheten und seine Einweihung hat eine ganz eigene Form. Nicht nur seine individuelle Lage, sondern auch sein Originalgenie gaben ihr diß besondere herrliche Gepräge.

Das Stück erstreckt sich meines Erachtens durch die 3 ersten Kapitel hindurch, und muß nach Sinn, Geist und Zusammenhang so gefaßt werden.

Am Flusse Cebar war es, wo Ezechiel den Himmel offen sah, wo göttliche Gesichte ihm zu Theil wurden, und die Hand Jehova's auf ihm ruhte (V. 1-3.) Man muß übrigens die Scene bei folgendem Gesichte nicht in dieser Gegend annehmen, wie aus der Entwicklung des Gesichts selbst erhellen wird. Der Prophet ward plözlich in eine andere Gegend entrückt und sah auf einmal von Norden eine

glü-

glühende, eine sich im Feuer wälzende Wolke durch einen Sturmwind hergetrieben werden. In ihrer Mitte entdeckt er vier glänzende Wundergestalten, die aus der Gestalt des Menschen, des Löwen, des Stiers, und des Adlers zusammengesezt sind — lebendige Symbole der Kraft, der Hoheit, der Würde und in ihrer Zusammensezung vielleicht des Unbegreiflichen und Räthselhaften 12) Diese Wundergestalten schliessen sich mit ihren Flügeln aneinander. Sie sind gegen alle Seiten hinbeweglich, ohne je umzuwenden. Sie sind an Farbe und Schnelligkeit den Blizen ähnlich. (V. 4-14)

Das Phänomen kommt näher. Es läst sich am Horizonte nieder und nun erblickt der Seher — ein Rad neben den Wundergestalten, und bald darauf vier Räder. Ein Wagen wars also, der unter Sturm und Blizen und im Geleite der glühenden Wundergestalten hernieder gebracht werden sollte. Die Symbole liessen auf die Annäherung des Allmächtigen schliessen. Auch bei Jesaias sind Cherube gegenwärtig — auch bei ihm hüllt sich der Unerforschliche in Dampf — Aber noch erblickt der Seher den nicht, den der Wagen herniederbringen sollte. Die wundervolle Räder sind

 es,

12) S. die meisterhafte Uebersezung und Erklärung eines Theils dieses Stücks Ezech. 1, 1-14. 23-28. in Herders ebr. Poesie I. 191. ff.

es, die jezt seinen Blick auf sich ziehen. Sie sind gleich Edelsteinen 13). Jedes ist auf 4 Seiten beweglich. Also jedes bestand eigentlich aus zwei Rädern, die einander in rechten Winkeln durchschnitten. Wie die Cherube also wenden sie sich nicht um, sie mögen gehen in welcher Richtung sie wollen. Ihre Umkreise sind fürchterlich groß und mit grosen glühenden Puncten besezt. Ihre Bewegung hängt ganz von der Bewegung der Cherube ab. Heben sich diese, so heben sich auch jene. Die Kraft (רוח) der Cherube lenkt und trägt den ungeheuern, fürchterlich-schönen Wagen. Zuweilen ruht dieser aus, senkt sich auf die Erde nieder, erhebt sich dann wieder und sezt seinen Lauf durch die Luft fort. (V. 15-21.)

Die Räder haben nun freilich in diesem prachtvollen Gemälde keine besondere symbolische Bedeutung. Doch sind sie auch kein müssiger Zug, wie manche glauben. Sie gehören wesentlich zur Form der Erscheinung. Ezechiel wollte Jehova auf einem Wagen hernieder kommen lassen — diß war wohl die Idee, die er ausführen wollte. Um ihr so viel Würde, als möglich, zu geben, mahlt er einen colossalischen, stralenden Wagen, der durch die unsicht-

13) עין תרשיש ist wahrscheinlich ein aus dem Lande Tarsis hergebrachter Edelstein s. *Braun* de veste sacerdot. L. 2. c. 17.

sichtbare Kraft der Cherube in Bewegung gesezt wird.

Inzwischen war der Wagen dem Seher näher gekommen. Ueber den Häuptern der Cherube entdeckt er einen Himmel von blendender, das Auge beinahe verwundender Weise. Die emporgeschwungene Flügel der Cherube tragen diesen Himmel. Schon hört der Prophet das Rauschen ihrer Flügel und Geräusch über jenem Himmel — wo er nun endlich einen sapphirnen Thron entdeckt, und auf ihm eine menschenähnliche Gestalt 14)!

14) Es sei mir erlaubt, Miltons Schilderung des gegen seine Feinde ausziehenden Messias, die meist theils aus Ezechiel theils aus Homer (Il. 1, 44 ff.) copirt ist, zur Vergleichung hieherzusezen Parad. lost VI, 750. ff.

— — Forth rush'd with whirlwind sound
The chariot of paternal Deity,
Flashing thick flames, wheel within wheel undrawn
Itself instinct with spirit, but convoy'd
By four cherubic shapes; four faces each
Had wondrous, as with stars, their bodies all,
And wings were set with eyes, with eyes the wheels
Of beryl, aud careeving fires between;
Over their heads a crystal firmament,
Whereon a saphire throne, inlaid with pure

Wie groß und erhaben muß dir die Menschennatur gewesen seyn, du göttlicher Seher! daß du sie auf den Thron über den Häuptern der Cherube seztest und nachdem du alle Bilder der Kraft und Größe erschöpft hattest, den Allmächtigen durch sie darzustellen wagtest! Aber du verhülltest freilich ihre Schwächen unter einem Glanze, der dem glühenden Silbererze, dem Feuer selbst und dem Regenbogen in den Wolken gleich war, und konntest den Anblik dessen, der dir in einer Gestalt, der deinen ähnlich, erschien, nicht ertragen. Schaudernd und ehr-

Amber aud colours of the show'ry arch,
He in celestial panoply all arm'd
Of radiant Urim, work divinely wrought,
Ascended: at his right Victory
Sat eagle - wing'd: beside him hung his bow,
Aud quiver with three - bolted thunder stor'd;
And from about him fierce effusion roll'd
Of smoke aud bickering flame and sparkles dire.
Attended with ten thousand thousand saints,
He onward came, far off his coming shone;
And twenty thousand (I their number heard)
Chariots of God, half on each hand were seen.
He on the wings of cherubs rode sublime
On the chrystalline sky, in saphire thron'd
Illustrious far and wide —— —— ——

ehrfurchtsvoll fielst du auf dein Angesicht nieder und vernahmst die Stimme des redenden Gottes! Aber er selbst gebot dir aufzustehen und flößte dir Muth ein. Er wollte, daß du seinen Auftrag mit offnem Angesichte erhieltest! (V. 22. — II, 8).

Während Gott spricht, strekt sich eine Hand, die eine Rolle hält, gegen den Propheten aus. Die Rolle wird aufgewikelt und Ezechiel sieht, daß sie mit Klagliedern überschrieben ist. Jehova gebietet ihm, sie zu verschlingen. Er thuts und findet sie süß wie Honig. Ehrenvoll und erfreulich ist es ihm, Gottes Aufträge zu empfangen und von ihm zu seinem Berufe begeistert zu werden (II, 9. — III, 3).

Uebrigens war von der andern Seite der Auftrag schwer. Wäre der Prophet selbst an Barbaren geschickt worden, so hätte er leichtere Mühe gehabt; aber es waren Israeliten von harter Stirne und harten Herzen 15). Daher mußte auch des Propheten Stirne hart und un-

15) Man vergleiche mit dieser sarkastischen Stelle Jer. 2, 10. 1 Cor. 5, 1. Seneca Hippolyt. 164 ff. —— quod non ulla tellus barbara
Commisit unquam, non vagus campis Geta
Nec inhospitalis Taurus aut sparsus campis Scythes.

unverletzbar und sein Muth unerschütterlich ge-macht werden 16) (V. 4 — 9).

Jezt wird Ezechiel feierlich an die Exulanten am Cebar abgesandt. Ein Sturm führt ihn zurük. Hinter seinem Rüken hört er das Rauschen der sich berührenden Cherubsflügel, das Rollen der Räder, das Beben der Erde und das Verhallen der Lobgesänge Gottes. Jezt geht also die Scene auseinander. Der Wagen kehrt dahin zurük, woher er gekommen war und Ezechiel findet sich am Orte seiner Bestimmung (V. 10 - 13).

Aber lange kann er sich von dem Erstaunen und dem schaudervollen Eindruke der Erscheinung nicht erhohlen. Zwar fühlt er sich durch göttliche Kraft gestärkt und Gottes Zorn, den er anzukündigen hat, glüht in ihm 17). Aber noch waiß er sich seines Auftrags nicht zu entledigen. Bestürzt und unthätig wohnt er sieben Tage unter seinen Miterulanten (V. 14. 15).

16) Jer. I, 17. 18.

17) Jer. XV, 17. XX, 9. Die Worte V. 14. מר בחמת רוחי bedeuten nicht, wie man gewöhnlich glaubt, daß der Prophet traurig und niegergeschlagen gewesen sei, sondern daß er einen Drang in sich fühlte, die Drohungen Gottes den Volke bekannt zu machen. Er hatte nach einer gewöhnlichen Vorstellungsart der Propheten den Zorn Gottes verschlungen.

15). Es gelangt also eine neue göttliche Erinnerung an ihn (V. 16 - 21). und nun erhält er eben die Erscheinung am Flusse Cebar, die er vorher in einer entfernteren Region erhalten hatte. Jehova kündigt ihm an, daß ihm grausame Verfolgungen bevorstehen, und gebietet ihm in diesem Falle zu schweigen und sich zurückzuziehen, um dem Volke zu zeigen, daß es der göttlichen Offenbarungen nicht mehr werth sei — zu seiner Zeit werde ihm Jehova den Mund schon wieder öffnen, um seine Befehle zu verkündigen (V. 22 - 27).

So hängt dieß Stück zusammen. Es darf wohl kaum erinnert werden, wie lebendig und groß die Handlung, wie majestätisch und, wenn ich so reden darf, optisch die Schilderung der Erscheinung Gottes ist, wie treffend die Schwierigkeiten und die Mühseeligkeiten dargestellt sind, die Ezechiel bei seinem Berufe finden mußte, wie originell die ganze Einkleidung ist, und was für eine reiche und starke Einbildungskraft das Ganze verräth. Bei

Daniel

findet sich zwar kein eigentlicher Einweihungsgesang, aber einige Stellen, die neben die vorhergehende gestellt, Daniels Visionen sogleich charakterisiren.

Er sehnt sich einmal, über das Ende der Gefangenschaft eine deutliche göttliche Offenbarung zu erhalten, und — sie soll ihm werden! Aber die **Vorbereitung** und **Einweihung** dazu ist ganz anders, als bei Esaias, Jeremias und Ezechiel. Bei Daniel ist es Fasten, Beten, Opfer und Trauerkleid (Dan. IX, 1 = 4. 21). Ein **Engel** ist Zuschauer alles dessen, was Daniel thut, um die göttliche Rathschlüsse zu erfahren. Er wird von Gott beordert, herniederzusteigen und dem frommen Seher die Zukunft aufzuschliessen (V. 21 = 24). Hier zeigt sich der Einfluß, den Unterschied der Zeit und des Geists der Verfasser auf diese Dichtungen hatte, ungemein deutlich. Hier ist schon die unter so vielen alten und neuern Völkern herrschende Idee, (Meiners Gesch. der Rel. S. 88. ff.) daß Fasten und Beobachtung gewisser Gebräuche zu Visionen, zu Bliken in die Zukunft vorbereite und fähig mache, und daß Engel das Verhalten der Auserwählten Gottes beobachten und bewachen. Wie sehr das Stück an Geist und Form unter den vorhergehenden stehe, erhellt von selbst.

Auch die **Erscheinung Jehovas** ist bei ihm ganz anders als bei vorhergehenden Propheten. Er sieht Thronen oder vielmehr Gerichtsstühle aufstellen und den **Uralten** (so wagt ers Jehoven zu nennen) sich auf einen derselben sezen. Sein Kleid ist

weiß

weiß wie Schnee (Die Kleidung der Könige, der Priester und Vornehmen) sein Haar reiner Wolle gleich, sein Thron Feuerflamme und glühende Räder (ein von Ezechiel entlehnter Zug)! Ein Feuerstrom fliest von ihm aus (ein dem Daniel eignes Bild des verzehrenden Zorns Gottes) tausendmal tausend dienen ihm und Myriadenmal Myriaden stehen vor ihm. (Wie vervielfältigt sich hier auf einmal die Zahl der Begleiter Gottes gegen die, welche wir bei Jesaias und Ezechiel finden)! Er sizt zu Gerichte und die Bücher werden aufgethan (ein nicht neuer aber neu-eingekleideter Gedanke)! VII, 9. 10. Die übrige Stellen, die man etwa hierher rechnen könnte, werden wir weiter unten durchgehn.

Wir kehren nun zu den Visionen des Jeremias zurük.

Das Stück I, 11-19 ist meines Erachtens wie Am. VII, 1-9. anzusehen. Es sind zwei Visionen in Einer. In der einen rüstet sich Jehova, um die Bewohner des Lands zu strafen: er hat schon den Stab in der Hand, um sich auf den Weeg zu machen. In der andern sprudelt der Topf — zeigt sich das Symbol des Kriegs gegen Norden.

Dro-

Drohung des Einfalls der Babylonier unter Visionen vorgestellt. Jer. 1, 11 = 19.

11. „Was siehst du, Jeremias„? sprach
„Jehova zu mir,
„Einen Wanderstab von Mandelholz 18)„ antworter' ich.

12. Gut! sprach Jehova, denn schon
bin ich auf dem Weege,
Meine Drohungen zu erfüllen.

13. Noch einmal frug mich Jehova:
„Was siehst du„?
„Einen sprudelnden Topf 19)", sprach ich,

Ge=

18) מקל שקר Der Sinn des Symbols liegt nicht nur in einem Wortspiele, nach welchem שָׁקֵר bald Wachsamkeit und Eile bald den Mandelbaum bedeutet. Die Erscheinung des Stabs vom Mandelbaum hatte eine doppelte Bedeutung a) dieser Baum blüht am frühesten *Celsius* Hierobot. p. 11. 297. er zeigte also an, daß, was hier angezeigt werde, bald geschehen soll. So ist er Pred. XI, 1. 5. auch Symbol der frühen Gottesfurcht. b) der Stab von Mandelholz war auch ein Zeichen, daß Jehova sich eben auf den Weeg machen wolle, daß er bereits seinen Wanderstab ergriffen habe. Die zweifache Seite des Symbols führt übrigens auf Einen Sinn.

19) Der sprudelnde Topf scheint hier eine andere Bedeutung zu haben, als in den in der vorherge=

„Gegen Norden seh' ich ihn„

14. „Von Norden her, sprach Jehova,
Soll Verderben über alle Bewohner
dieses Lands ausbrechen.

15. Alle Nationen und Reiche Nordens
will ich rufen,
Und bei den Thoren Jerusalems 20)
Sollen sie über Jerusalem und seine
Mauern
Und alle Städte Juda's mit mir zu
Gericht sizen —

16. Und dann will ich das Urtheil ver-
künden

Ue-

gehenden Abhandlung entwikelten Stellen Ezech. XI. und XXIV. Er ist hier ohne Zweifel Bild des nahen Kriegs und des Elends, das ihn zu begleiten pflegt, wie bei den Arabern s. *Schultens* Origg. L. I. p. 73. und die Stelle in der Hamasa in Michälis Arab. Chrestom. S. 80. und Tauriz's Note S. 81.

20) כסא wird hier gewöhnlich durch Lager übersezt s. Venema u. a. Allein diese Bedeutung kann philologisch nicht erwiesen werden. כסא kann die Gerichtsstühle bezeichnen. Der Zusammenhang V. 15. 16. die Erwähnung der Thore und des Urtheilsspruchs zeigt deutlich, daß hier die Vorstellung von einem feierlichen Gerichte hergenommen ist. Jehova sizt mit den Feinden Jerusalems zu Gerichte und bestimmt das Schicksal dieser Stadt.

Ueber all' ihre Verbrechen, daß sie
mich verliessen,
Und fremden Göttern opferten,
Und das Werk ihrer Hände anbe-
teten!

17. Du aber mache dich auf,
Und verkünde ihnen alles, was ich
dir gebieten werde.
Fürchte dich nicht vor ihnen,
Als wenn ich dich etwa verlassen
könnte!

18. Von nun an sollst du gleich einer be-
vestigten Stadt,
Eisernen Säulen, ehernen Mauren
gleich
Juda's Königen und Häuptern,
Ihren Priestern und allen Landesbe-
wohnern trozen.

19. Sie werden gegen dich kämpfen
Und dich nicht überwältigen:
Denn ich bin bei dir, dein Retter!

Jer. 24, 1 : 10.

Nachdem Jechonias, König von Juda nebst vielen andern aus Jerusalem, nach Babylon abgeführt worden war, hatte Jeremias folgende Vision:

Jehova zeigte mir zwei Feigenkör-
be 21) —
Sie standen vor seinem Tempel.
In dem einen waren köstliche Feigen,
Den Bokoren ähnlich —
In den ander waren schlimme Fei-
gen,
Die man nicht essen kann 22) —
Jehova frug mich: „Was siehst du,
Jeremias„?
„Feigen, sagt' ich, von guter und
schlimmer Gattung„.
Da fuhr Jehova fort:
„Wie man jene Feigen andern vor-
zieht,
So werd' ich die gefangenen Juden,
Die ich von hier ins Land der Chal-
däer schikte,

21) Es ist nicht ausgemacht, daß דודאים Körbe bedeutet — vielleicht sind es auch Büschel fasciculi s. *Ludolf* Comment. hist. Aeth. p. 141.

22) Es giebt noch jezt in Palästina verschiedene Gattungen von Feigen. Die besten sind die frühe Feigen, die schon im Junius reif werden und Bokoren בכרות heissen s. *Tournefort* Voyage du Levant T. I. p. 130. und Shaws Raisen. S. 129. deutsch. Die andere hier genannte Gattung ist vielleicht die Frucht des egyptischen Sykomors, der auch in Pallästina wächst. Seine Früchte sind widerlich süß und der Gesundheit schädlich. Hasselquist und andere Raisebeschreiber geben von diesem Baume Nachricht.

Ihren Brüdern vorziehn —
Mein Auge soll über ihr Glück wa-
chen,
In dieß Land will ich sie zurükführ-
ren —
Ich will sie wieder aufbauen
Um sie nie wieder zu zerstören —
Ich will sie wieder hieher verpflan-
zen,
Um sie nie wieder auszureissen —
Ich will ihnen ein Herz geben, mich
anzubeten —
Ich bin Jehova — Mein Volk wer-
den sie seyn,
Ich werde ihr Gott seyn:
Denn sie werden mir wieder ihr Herz
schenken!

Aber so wie jene andere Feigen
Niemand ißt, jedermann wegwirft —
So will ich Zedekias, Juda's König,
Seine Magnaten und den Rest Je-
rusalems,
Und die übrige Juden, die hier
Oder in Egypten wohnen dahin
geben —
In allen Reichen sollen sie
Geängster und verstossen werden!
In allen Ländern, wo ich sie zer-
streuen werde,

Soll

Soll Schmach, soll Spott und
Hohngelächter
Soll Fluch ihnen folgen!
Schwerdt, Hunger und Pest will
ich unter sie senden,
Biß sie ausgerottet aus dem Lande
sind,
Das ich ihnen und ihren Vätern
schenkte.

Jeremias Visionen haben alle etwas sehr Leichtes und Verständliches und sind sehr simpel angelegt. Jehova zeigt ihm ein Symbol und giebt dann die Erklärung darüber. Nirgends wagt's der Prophet, eine Gotteserscheinung zu schildern. Sein Genie war für die lebendige Malerei nicht gemacht, die wir bei Ezechiel antreffen und noch weniger für die grosse majestätische, aber leicht zu überschauende Darstellung des Jesaias. Er begnügt sich, den Dialogen, der in seinen Orakeln so häufig ist, auch in seine Visionen einzuweben.

Ezechiel

ist in seinen übrigen Visionen eben so originell, als in seinem Einweihungsgesichte, und, ob er sich gleich zuweilen wiederhohlt, so ist doch in jeder derselben Form und Umriß neu.

Einmal 23) saß er zu Hause in der Gesellschaft mehrerer Aeltesten Juda's. Auf einmal ergriff ihn göttliche Begeisterung (VIII, 1). Er erblikt eine Feuergestalt, der ähnlich, die er vorher auf dem Wagenthrone gesehen hatte. Sie faßt ihn bei den Locken seines Haupthaars 24) und

23) Diß geschah, wie die Urkunde meldet, im 6. Jahr, im 6. Monat, am 5. Tag der Gefangenschaft des Jechonias. I, 2. Da nun nach IV, 4. 5. 6. der Prophet 390 Tage auf der linken Seite und 40 Tage auf der rechten Seite liegen sollte und III, 15. noch 7 Tage hinzukommen auch wahrscheinlich die Stücke Kap. V-VII. nicht zu Einer Zeit ausgesprochen wurden — von der andern Seite aber zwischen der Vision Kap. I. und Kap. VIII. nur 1 Jahr und 2 Monate oder 420 Tage (den Monat zu 30 Tagen gerechnet) verflossen sind, so haben die Chronologen verschiedene künstliche Versuche gemacht, um diese Umstände zu vereinigen. S. z. E. *Vignoles* Chronol. de l'hist. Sainte 2 Vol. p. 447. *Secker* bei Newcome und *Michälis* bei dieser Stelle. Wenn man die von uns in der vorhergehenden Abhandlung angegebene Erklärung der Stelle Ezech. IV. annimmt, so heben sich alle diese Schwierigkeiten von selbst.

24) Bei diesem Zuge denkt vielleicht mancher an Iliad. I, 194. 195. 197. — ηλθε δ' Αθηνη ϰρανοθεν — — —

Στη δ' οπιθεν, ξανθης δε ϰομης ελε πηλειωνα

Allein Pallas faßt den Achill bei den Haaren, um seinem Zorne Einhalt zu thun und ihn zu hindern, das Schwerdt zu ziehen. Die Feuergestalt bei Ezechiel faßt ihn bei den Locken, um ihn wegzuführen und zugleich war dieß Symbol

und ein Sturmwind entrükt ihn samt ihr durch die Luft nach Jerusalem vor eins der innern Thore des Tempels. Hier sieht er ein Idol. Sein Name ist Eifersucht 25). Die Bedeutung war deutlich. Daß Gottes Volk Gözen verehren sollte, mußte Gottes höchste Eifersucht erregen. Zugleich sieht Ezechiel wieder Jehova in dem Glanze seiner Herrlichkeit zum Zeichen, daß er ihn begleite. Jehova zeigt ihm einen Altar in der Ferne, der jenem Gözen im Tempel errichtet ist, und Israeliten, welche eben auf jenem Altare opfern. Aber noch mehr! Jehova führt ihn vor eine andere verschlossene Thüre eines Saals im Tempel. Er entdeckt hier ein Loch in der Mauer 26). Um noch deut-

bol der ihn unvermuthet ergreiffenden Begeisterung. Vielleicht gab die Redensart יד ותהי עלי die Ezechiel so oft gebraucht, ihm zu diesem Bilde Gelegenheit.

25) Ich glaube nicht, daß durch מקנא eine besondere Gottheit, welche die Israeliten verehrten, angezeigt werde — eben so wenig als die Statüe und der Altar dieser Gottheit wirklich im Tempel stand. Diese Gottheit ist bloß ein Kind der Phantasie und das ganze Gemälde soll bloß den ausschweifenden abscheulichen Gözendienst des Volks lebhaft darstellen.

26) Ob diese Oefnung wirklich an diesem Saale war, oder ob sie bloß symbolischer Zug sei, läßt sich nicht wohl entscheiden. Wenn man V. 12. vergleicht, so kann man auf den Ge-

licher sehen zu können, was innen vorgeht, gebietet ihm Jehova eine noch grössere Oefnung zu machen. Durch diese tritt er hinein in den Saal und erblickt hieroglipische 27) Figuren ringsum in die Mauern gegraben und 70 Israelitische Aelteste zu ihrer Ehre die Rauchpfanne schwingen. Jehova führt ihn vor ein drittes Thor des Tempels, und hier sieht er Weiber, welche Tammus oder den Gözen, der die scheidende Sonne vorstellte, beklagen 28). Endlich führt ihn Jehova vor ein viertes Thor. Hier zeigen sich ihm 25 Männer, welche das An-

Gedanken kommen, daß vielleicht durch diese Oefnung angezeigt werden soll, Jehova sehe alle die Greuel, welche die Israeliten heimlich treiben und von welchen sie glauben, daß Jehova sie nicht sehe.

27) Vergl. 3 Mos. XXVI, 1. 4. Mos. XXXIII, 52. Diodor von Sicilien L. I. p. 59. edit. Wessel. spricht von Zimmern zu Thebe, deren Wände mit den Figuren aller geheiligten Thiere Egyptens geziert waren.

28) S. Macrob. Saturn. L. I. c. 21. wo er behauptet, Adonis, Attine, Osiris und Horus sein alle zusammen nichts als die Sonne. Thammus ist wahrscheinlich der assyrische oder phönizische Namen von Adonis. Der Göze selbst wurde trauernd und klagend dargestellt. Simulacrum huius Deae, sagt Macrobius, in monte Libano fingitur capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens —

Angesicht gegen Osten wenden und die Sonne anbeten. Dieß hieß Jehova den Rüken kehren (V. 2 - 16).

Jezt droht Jehova Strafe für die Abgötterei (V. 17. 18.) Aber nicht genug, das Elend, das über die Stadt ausbrechen soll, wird auch in einer zweifachen Handlung lebendig dargestellt. Ezechiels Visionen sind immer gleich Schauspielen, die sich durch mehrere Auftritte und Katastrophen entwickeln. Diese Vision erstreckt sich meines Erachtens von Kap. VIII - XI. Also die erste Handlung wird Kap. IX. angeführt. Jehova ruft mit lauter Stimme bewaffnete Feinde gegen die Stadt auf. Sechs Männer treten hervor, die Werkzeuge der Zerstörung in der Hand. Einer derselben hat ein leinenes Kleid an — die Tracht der Vornehmen, der Priester, und der Engel 29). Er hat ein Dintenfaß, nach dem Brauch morgenländischer Gelehrten am Gürtel hängen. Er bleibt beim Altare stehen. Jehova erhebt sich von seinem Throne, begibt sich an den Eingang des Tempels. Die Stadt, deren Schicksal entschieden wird, sollte in offner Aussicht vor ihm daliegen. Nun redt er den gegenüberstehenden Engel an und gebietet ihm in die Stadt zu gehen und die Unschuldige an der

 Stir-

29) Dan. X, 5. Apok. III, 5. IV, 4. VI, 11. VII, 9.

Stirne zu zeichnen 30), damit sie verschont bleiben. Die übrige Männer aber sollen hinter dem Engel hergehn und alle, die nicht bezeichnet sind, hinwürgen. Im Tempel beginnt das Morden und von allen daselbst Gegenwärtigen wird nur Ezechiel verschont. Umsonst fleht er um Erbarmen für die Stadt. Die 6 Männer gehen hin und vollenden Jehova's blutige Befehle. Nach verrichteter That kommen sie in den Tempel zurück und der Engel berichtet, daß Gottes Befehle vollbracht seyn (IX, 1 ; 11).

Die Verbrecher sind nun zwar getödtet. Aber die Stadt steht noch. Auch sie soll durch Feuer vergehen! Scene und Handlung, worunter diß vorgestellt wird, sind folgende.

Jehova sizt nun wieder auf seinem Throne (X, 1.) am Eingang des Tempels (V. 4.) Cherube sind um ihn her. Von der Schwelle des Tempels verbreitet sich allmählig der Glanz seiner Herrlichkeit im ganzen Tempel. Man hört das Flügelschlagen der Cherube — Die Natur der Handlung, die jezt vorgehen soll, forderte eine neue kurze Schilderung des Pomps und

30) Im Morgenlande wird mit einem in eine Art Dinte getauchten Pettschaft gesiegelt, das man mit einer Schnur am Halse trägt. S. *Harmar* Obss. II. 456. *Pococke's* Trav. I. 186.

und Glanzes, in dem Jehova gegenwärtig ist. (V. 3 = 5.)

Jehova gebietet nämlich dem weisgekleideten Engel sich in die Gegend zwischen den Rädern des Wagens und unter den Cherub's zu begeben. Hier waren glühende Kohlen. Von diesen sollte der Engel über die Stadt ausstreuen. Er kann und soll aber die Kohlen nicht selbst nehmen. Er empfängt sie aus der Hand eines Cherubs, geht damit ab und verrichtet seinen Auftrag. (V. 2. 6. 7.) V. 8. ist nur zur Erklärung von V. 7. hinzugesezt.

Von V. 9. an schildert der Prophet wieder die Räder am Wagenthrone und die sie bewegende Cherube. Die Veranlassung dazu war sehr natürlich. Jehova brach jezt auf und begab sich von der mitternächtlichen Seite des Tempels auf die östliche. Ezechiel bewundert also aufs neue die wunderbare Gestalt und Beweglichkeit und das bunte Farbenspiel an den Rädern und Cheruben. Er hört es, wie den Rädern zugerufen wird: **Wälzet euch um eure Achse!** Er sieht wie sich der Wagen je nach der Bewegung der Cherube hebt oder senkt, rollt oder stillesteht. Er sieht das prachtvolle Phänomen über die Schwelle des Tempels gehen, sich dann in die Luft schwingen, und an dem östlichen Throne des Tempels sich niederlassen. (V. 9 = 19.)

Ihn

Ihn selbst führt ein Sturmwind in eben diese Gegend. Hier findet er eine Anzahl Männer, die unter die Anführer des Volks gehören. Jehova sagt ihm, diese Männer sein es, die dem Volke mit der eiteln Hoffnung schmeicheln, die Gefahr sei nicht so nahe. In der Vision selbst spricht Ezechiel ein Orakel gegen diesen Wahn aus. Er droht Tod und Verderben, und, indem er spricht, sieht er einen jener Volksanführer todt niederfallen und seine Drohung auf der Stelle erfüllt werden. Der Prophet, von Mitleid durchdrungen, fällt auf die Erde nieder und fleht Gott um Gnade für die übrigen. Jehova verspricht sie ihm für seine Miterulanten, die von den Bewohnern Jerusalems verachtet waren. Er wiederhohlt aber die Drohung der Strafe für diese, und verheißt jenen Glück und Rükkehr ins Vaterland (Kap. XI, 1 = 21.)

Nun schwingen die Cherube ihre Flügel, die Räder heben sich mit ihnen. Ezechiel sieht den Wagenthron über die Stadt wegsteigen und sich auf einem Berge ostwärts niederlassen. Weiter kann er ihn mit seinem Blicke nicht verfolgen. Er selbst wird durch einen Wind weggerissen und nach Chaldäa zu seinen Miterulanten zurückgeführt. (V. 22 = 25.)

Nach dieser Entwicklung kann Zweck und Sinn dieser Vision nicht länger dunkel bleiben.

Eze-

Ezechiel wollte seinen Mitexulanten vorzüglich zwei Wahrheiten tief eindrücken. a) Für Jerusalem ist keine Hoffnung mehr, ob man sich schon daselbst mit eiteln Hoffnungen tröstet. Die abscheuliche Abgötterei, welche dort herrscht, muß die Stadt ins Verderben stürzen. b) Ihr Exulanten seid um nichts schlimmer daran, daß ihr vom heiligen Lande und vom Tempel entfernt lebt! Gottes Vorsicht waltet über euch und wird euch einst in euer Vaterland zurückzuführen. Als dann werdet ihr Gott aufrichtig verehren und seinen Gesezen gehorchen.

Aber wie groß und edel ist die Composition des ganzen Stücks! Der Aufenthalt des Propheten im fernen Lande und sein stets auf Jerusalem gehefteter Blick hatten ohne Zweifel viel Antheil an manchen treflichen Zügen desselben. Aber auch unter den Theilen derselben, welche auf diese Lage keinen Bezug haben, steht keiner umsonst. Warum mußte der Prophet in verschiedene Theile des Tempels geführt werden, um sich von der Ruchlosigkeit der Bewohner Jerusalems zu überzeugen? Er sollte sie von verschiedenen Seiten kennen lernen. Er sollte erfahren, daß die Jerusalemiten verschiedene Gattungen von Abgötterei treiben, und daß sie bei all dem sich noch mit Hoffnungen der Rettung schmeicheln. Die verschiedene Arten ihrer Versündigungen werden also dem Propheten in verschiedenen Gruppen gezeigt.

Der

Der Gedanke war sehr natürlich und sehr poetisch, diese in verschiedene Theile des Tempels zu versezen. Diß gab der ganzen Handlung mehr Leben und sezte zugleich den Contrast zwischen der verbrecherischen Abgötterei, der die Bewohner Jerusalem's nachhiengen, und der wahren Gottesverehrung, die sie hätten leisten sollen und die sie schändlich vernachlässigten, in ein helleres Licht. Alles geschieht in dieser Vision in Bezug auf den Tempel. Dieser war das beständige grose Denkmal, das die Israeliten an ihre hohe Pflicht erinnern sollte! Dieser war es auch, mit dem der Geist des frommen von ihm entfernten Sehers sich vorzüglich beschäftigte!

Merkwürdig sind auch folgende Züge in dieser Vision. Jehova thut beinahe alles unmittelbar. Er führt den Propheten im Tempel herum. Er erklärt den Sinn der Bilder, die sich darstellen. Er droht selbst Strafe für Jerusalem und verheißt Gnade und Seegen für die Exulanten. Das Geschäft der Cherube ist bloß den Wagen zu regieren, Gott Loblieder zu singen und jene glühende Kohlen an einem Orte zu hohlen, wo sich sonst niemand hinwagen durfte. Neben ihnen erscheint hier ein Engel. Er ist offenbar an Range weit unter ihnen. Er steht unten am Altar. Die Cherube sind nahe am Throne Gottes. Ob jene fünf Männer, an deren Spize er hingeht,

um

um Jerusalems Schicksal zu entscheiden, als Würgengel anzusehen seien, waiß ich nicht zu bestimmen. Es scheint mir nicht. Es sind bloß Bewaffnete, welche die feindliche Armee vorstellen sollen. Auch wirklich lebende Menschen schweben dem Seher in der Vision vor VIII, 11. XI, 1. 13.

Ezech. XXXVII. Die Hand Jehova's führt ihn in ein Thal, das voll Todtengebeine ist. Jehova fragt ihn: ob wohl die Gebeine wieder aufzuleben vermögen? "Nur du waißt es"! antwortet der Prophet. Er erhält drauf Befehl von Gott, diesen Gebeinen Leben durch sein Wort einzuhauchen. Noch spricht er und schon hört er das Rauschen der Bewegung unter ihnen. Knochen nahen sich zu Knochen und alle werden nach und nach mit Fleisch, Nerven und Muskeln bekleidet. Aber noch sind sie ohne Leben! Ezechiel erhält den Auftrag, dem Winde zu gebieten, Leben in sie zu hauchen. Er thuts und plözlich steht eine unzählige Menge lebender Menschen vor ihm. Jehova selbst erklärt dieses wundervolle Schauspiel. Eben so sollen die Israeliten aus dem Lande der Gefangenschaft, wie aus Todtengrüften, neubelebt in ihr Vaterland zurükkehren!

Diß ist wohl eine der treflichsten und originellsten Dichtungen dieser Art, die wir noch übrig haben. Man vergleiche, um ihr Charak-

rakteristisches noch mehr zufühlen, Dan. XII, 1 - 3. und Jes. XXVI, 19. damit. Aber sollte nicht aus diesen Stellen folgen, daß diese 3. Propheten zwar nicht den Glauben, doch die Idee der Todtenäuferstehung wirklich hatten?

Die lezte grose Vision Ezechiels Kap. XL - XLVIII. können wir nur nach ihrem Hauptumrisse und Form entwickeln. Mehr gehört auch nicht zu unserm Zwecke, und diß ist es auch, was diese Vision, so wie alle, am meisten charakterisirt.

Der Prophet wird auf einmal in einer Ekstase aus dem Lande des Exils ins Israelitische versezt. Er findet sich auf einem hohen Berge. Gegen Süden sieht er eine Stadt bauen 31) Vor dem Thore sieht er eine stralende Menschengestalt, die Meßschnur in der Hand. Dieser Mann redt den Propheten an und erinnert ihn, auf alles aufmerksam zu seyn, was er hier vorgehen sehe, um es seinen Mitexulanten erzählen können. Ezechiel sieht zuvörderst den Mann die innere und äussere Theile eines Tempels ausmessen. Er wird von

31) So verstehe ich כמבנה עיר Die Stadt war noch nicht gebaut, sie wurde eben jezt angelegt und entsteht gleichsam vor den Augen des Sehers.

von ihm in diesem grosen Gebäude herumgeführt und beschreibt, was er überall gesehen hat. Hie und da gibt ihm der Mann, der ihn begleitet, eine Erklärung über die Gegenstände die in sein Auge fallen. Die Beschreibung der innern kleinsten Theile, so wie des ganzen grosen Umfangs des Tempels ist so genau, daß sie sich in einen architektonischen Riß, ja in ein vollendetes Gemälde bringen läßt 32). Besonders ausgezeichnet in dieser Schilderung ist die Ankunft des Propheten am östlichen Thore des Tempels (XLIII, 1. ff.) eben der Gegend, die auch in der vorhergehenden Vision ausgezeichnet war. Gott zieht jezt ein, wo er vorher ausgezogen war. Von Osten her kommt jezt die Herrlichkeit des Gottes Israels. Der Prophet hört ein Geräusch, wie das Brausen groser Ströme, und sieht die Erde ringsumher erleuchtet. Es war wieder Jehova auf dem Wagenthrone. Der Prophet fällt also auf sein Angesicht nieder. Inzwischen tritt Jehova's Herrlichkeit in den Tempel und

32) Diß ist auch im grosen Commentar des Pradus und Villalpandus, aber freilich nach einer oft sehr unsichern Auslegung des Texts geschehen. Man kann sich aber durch diese Ansicht einen Begriff von dem grosen und prächtigen Plane machen, den Ezechiel seinen Landsleuten zum Bau des Tempels vorschlug.

und erfüllt ihn. Der Prophet wird von dem Sturmwinde, der um Jehovas Wagen zu wehen pflegte, in den Tempel fortgerissen. Hier steht der Mann, der ihn bisher geführt hatte, ihm zur Seite und Jehova redt ihn selbst an. Er sagt ihm: "Hier wolle er seinen Thron aufschlagen und in der Mitte seines Volks wohnen. Der Prophet soll es den Israeliten verkündigen, und ihnen zugleich anzeigen, wo, wie und nach welchem Risse sie ihren Tempel einmal wieder aufbauen sollen". Jehova gibt nun selbst den Maasstab, nach welchen der Altar eingerichtet werden soll und schreibt die Opfergebräuche vor. Deswegen ließ ihn Ezechiel ohne Zweifel an der östlichen Seite bei der Fronte des Tempels (XLVII, 1.) erscheinen. Jehova sollte die Stelle, wo ihm einst geopfert werden sollte, selbst einweihen.

Von nun führt Jehova selbst den Propheten von einem Theile des Tempels in den andern und belehrt ihn über die Einrichtung und Bestimmung desselben. (XLIV, 1. ff.) Noch einmal sehen wir Ezechiel vor ihm auf dem Angesichte liegen und ihn Gottes Vorschriften über den Tempeldienst vernehmen. (V. 5. ff.) "Merke, sagt ihm Jehova, auf alle Geseze und Einrichtungen, die in meinem Tempel beobachtet werden sollen — sage deinen Landsleuten, sich von nun an aller abgöttischen Gebräuche zu enthalten und den Leviten, den Ge-

se-

sezen ihres Amts und Stands genau nachzukommen u. s. w.

Biß jezt bezogen sich alle Vorschriften auf Tempelbau und Tempeldienst. Nun gibt Jehova vermischte Regeln über die Eintheilung des Lands (XLV, 1-8.) über Gerechtigkeit und Treue im Handel und Wandel (V. 9-12) über Opfer und andere religiöse Gebräuche (V. 13-25. XLVI, 1-15.) über Geschenke und Rechte des Königs (V. 16-18) über Pflichten der Priester (V. 19-24).

Alle diese Vorschriften hatte Jehova dem Propheten übrigens im Tempel ertheilt. Jezt führt er ihn zum Eingang des Tempels und eröffnet ihm die herrliche Aussicht, daß sich die Kenntniß und die Anbetung des wahren Gottes und der damit verbundene Seegen vom Tempel, wie von einem Mittelpuncte, auch unter andern selbst entfernten Völkern verbreiten werde. Diß und nichts anders ist der Sinn des so oft misverstandenen Theils der Vision XLVII, 1-12.

Unter der Schwelle des Tempels sieht er eine Quelle hervorbrechen. Ein Mann tritt hervor, mißt das Wasser in die Länge, und nimmt den Propheten mit sich. Er mißt tausend Ellen — das Wasser geht dem Propheten biß an die Knöchel — noch tausend, es geht

ihm biß an die Kniee — zum drittenmahl tausend, es geht ihm biß an die Lenden — zum viertenmal tausend, nun ist es ein tiefer Strom, den man nicht mehr durchwandern kann, sondern den man überschwimmen müßte. Der Prophet hat sich jezt von der immer zunehmenden Tiefe und Fülle des Stroms überzeugt. Er geht also samt seinem Gefährten an das Ufer des Stroms zurück. Hier bemerkt er, daß an beiden Ufern eine Menge Bäume grünen, und erhält von seinem Begleiter folgende Erklärung: "Das Wasser, das dort an der östlichen Seite des Tempels entspringt, strömt in die Ebene hinunter, und gelangt endlich ins Meer. Vom Meere strömt es wieder aus, ohne von seiner salzigten Natur etwas angenommen zu haben. Es hat eine belebende und heilende Kraft. Es wimmelt von Fischen und verbreitet überall Seegen und Wachsthum. Fischer mit ausgespannten Nezen bekränzen seine Ufer: das Meer selbst enthält nicht mehrerlei Arten von Fischen, als dieser Strom. Nur Sümpfen und faulen stehenden Wassern wird es seine belebende Kraft nicht mittheilen können. Die Fruchtbäume an seinen beiden Ufern werden nie ohne Blätter, nie ohne Früchte seyn. Jeder Monat wird neue Früchte hervorbringen. Die göttliche Kraft dieses Flusses hat ihren Ursprung

 in

im Gottes Heiligthum. Daher der herrliche Geschmack der Früchte und die heilende Kraft der Blätter der Bäume an seinem Ufer"! Diese herrliche Allegorie ist ganz ein Geschöpf der Phantasie Ezechiels, und hat bei dem Dichter der Apokalypse und der Messiade Copieen veranlaßt, die mit dem Originale um den Rang streiten.

Jehova bestimmt endlich die Grenzen und die Austheilung des heiligen Lands (V. 13 - XLVIII, 29.) denn Umfang der Stadt Jerusalem. (V. 29 - 35.) Und schließt mit den Worten: Ihr Name soll seyn: Gott ist hier!

Man sieht aus dieser Entwicklung, daß obschon die Vision im Detail sehr prosaisch ist, sie doch im Umrisse und der Form des Ganzen viel Poetisches und Erhabenes hat. Solche Vorschriften zum Bau des Tempels, zum Dienste desselben, zur Austheilung des Lands könnten wohl kaum in einem Visionsgemählde, in einer schöneren Form dargestellt werden.

Bei Ezechiel thut übrigens Gott noch, wie bei Amos, Jesaias, Jeremias, beinahe alles in den Visionen selbst. Er legt seine Hand auf den Propheten, er entrückt ihn ins heilige Land, er zeigt ihm selbst die Symbole, er erklärt sie ihm, er führt ihn. Die Engel sind bei

ihm nur noch Nebenpersonen, sie haben noch Nebenrollen in der Handlung und die Cherube sind mehr Symbole, als handelnde Personen. Ein ganz anders Sauspiel eröffnet sich in Daniel und Zacharias. Bei

Daniel

sind die Visionen nicht mehr durchaus Gesichte im wachenden Zustande — es sind zum Theil Träume — prophetische Träume, weil er in einem Lande lebte, wo Träume für sehr bedeutend gehalten wurden. So Kap. VII. In solchen Visionen beleidigt das Abentheurliche, die Sprünge, das wenig zusammenhängende, das Colossalische nicht. Es gehört sogar zu ihrer Natur. Sie müssen mit der in Träumen gewöhnlichen Art von Ideenassociation etwas ähnliches haben. Wenn man zu dieser Bemerkung noch folgende hinzusezt, daß Daniel jezt in einem Lande lebte, wo man viel von Engeln zu erzählen wußte, wo gewisse Thiere für bedeutend und heilig gehalten wurden, wo Astrologie Mode war und Chronologie — ächte oder falsche — blühte, so wird man kaum die Quelle irgend einer seiner Visionen verfehlen können. Aus diesen Gründen sind in denselben die Bilder so sonderbar zusammengesezt, sind die Engel so geschäftig in denselben, die Thiere vorzüglich werden darinn Symbole, die Gestirne sind auch im Spiele und die Visionen sind mit prophetischen Zeitbestimmungen versehen.

Im

Im VII. Kap. träumt dem Propheten von einem grosen Meere. Winde aus vier Weltgegenden wehen auf einmal über demselben, und vier Thiere, ein Löwe mit Adlersflügeln, ein Bär, der auf einer Seite liegt und vier Ribben im Munde hält, ein Parder mit vier Flügeln und vier Köpfen und ein Thier, das er mit keinem bekannten zu vergleichen waiß, mit zehn Hörnern, mit eisernen Zähnen, das alles entweder auffrißt oder zerstampft — steigen aus dem Meere hervor. Endlich erscheint Jehova und hält Gericht über diese Thiere, in Gesellschaft unzähliger Engel. Eine menschenähnliche Gestalt kommt in den Wolken daher. Sie wird vor Jehova geführt und ihr eine unerschütterliche ewige Macht übergeben. Es ist der Messias, die Hoffnung der Juden, welche Daniel, so wie Zacharias, nach den Umständen seiner Zeit schildert. Da Jehova hier in seinem Gerichtshofe erscheint, so war nichts schicklicher als bei einer solchen Gelegenheit dem grosen Nachkommen Davids eben die Herrschaft und Gewalt ertheilen zu lassen, die ihm in vorhergehenden Propheten so oft und unter so verschiedenen Formen schon verheissen war. Daniel fühlt sich, wie auch schon vor ihm Ezechiel, bei dieser göttlichen Erscheinung in einer heftigen Gemüthsbewegung und Erschütterung. Er wendet sich daher an einen der zugegenstehenden Engel und frägt um die Bedeutung dieser wundervollen Phänomene. Dieser erklärt sie ihm

Zug für Zug. Nun erwacht Daniel, kann sich aber auch nachher lange nicht von dem schauervollen Eindrucke erhohlen, den die Visionen in ihm zurückgelassen hatten, und es ist ihm, wie wenn selbst eine Veränderung in seinem Körper vorgegangen wäre. Je lebhafter aber der Eindruck war, desto tiefer prägte sich auch alles, was er gesehen und gehört hatte, seinem Gedächtnisse ein.

Ein andermal Kap. VIII. wird er in einer Vision an den Fluß Eulåus entrückt. Hier sieht er den Kampf eines Widders und eines Ziegenbocks u. s. w. Ehe Daniel eine Erklärung über die Bedeutung dieser Symbole erhält, fragt selbst ein Engel, dem nicht alles, aber doch etwas undeutlich geblieben war, den andern 33): wie lange die Begebenheit, welche vorzüglich durch die Symbole dargestellt wurde, dauern werde? und erhält darüber eine bestimmte Ant-

33) Vielleicht bezeichnet auch der Ausdruck: Heilige hier die Israeliten, wie öfters bei Daniel. In diesem Falle müßte man annehmen, daß hier ein paar Juden in der Vision redend eingeführt werden, weil sie eigentlich das jüdische Volk angieng. Der eine fragt: Wie lange die Verwüstung Jerusalems dauern werde? der andere bestimmt die Zeit. Doch ist bei dieser Erklärung nicht klar, warum es dann ein Jude eher hätte wissen sollen, als der andre — statt daß wenn man Engel als redend annimmt, die Rangordnung der Engel einen natürlichen Grund davon angiebt.

Antwort. Daniel selbst sieht auf einmal eine Menschengestalt neben sich stehen, und hört eine Menschenstimme (so wagt ers Gottes Stimme zu nennen) die ausruft: Gabriel! erkläre ihm diese Vision! Es mußte einer der oberſten Engel seyn, der ihm hirüber Aufschuß geben konnte. Gabriel nähert sich ihm und Daniel fällt auf sein Angesicht — fällt in Ohnmacht. Eine Berührung des Engels bringt ihn wieder zu sich selbst und richtet ihn auf. Nun folgt die Erklärung des Engels — Aber auch durch sie kann dem schwachen Sterblichen nicht alles deutlich werden: die Zeiten, welche angezeigt werden, sind zu entfernt. Auch dieser erschütternde Traum zieht dem Propheten eine Krankheit von mehreren Tagen zu.

Auch im IX. Kap. ist es Gabriel, der den Propheten über die Zukunf belehrt und es geschieht zur Zeit des Opfers. Im X. Kap. büßt Daniel drei Wochen lang, er genießt die einfache Speise, ißt kein Fleisch, trinkt keinen Wein, enthält sich aller Salböhle — Er entsinnlicht sich, so viel als möglich, um recht hoher Offenbarungen fähig zu werden. Es gelingt ihm. Auf einmal wird er an den Tigerfluß entrückt und erhält die detaillirteste Aufschlüsse. Die Vision geht durchs ganze X. XI. und XII. Kap durch.

Sie eröfnet sich mit der Erscheinung einer Gestalt, die in Leinwand gehüllt ist und einen goldnen Gürtel um sich geschlungen hat. Der ganze Körper ist wie ein stralender Edelstein, das Antliz wie ein Bliz, die Augen, wie brennende Fakeln, Hände und Füsse wie polirtes Erz, und die Simme wie die vereinigte Stimme einer grossen Menge. Daniel hat diese Erscheinung in Gesellschaft mehrerer andrer, aber nur er — kann sie sehen, denn nur er hat lange vorher gefastet und gebüßt und dadurch sein Auge geschärft und geheiligt. Uebrigens entfernt jene Gestalt die Unheilige — ihnen auch unsichtbar. Sie werden von Schreken durchdrungen, ohne zu wissen, woher? Sie fliehen und verbergen sich, ohne zu wissen vor wem? die unsichtbare Kraft des Allerheiligsten, die nichts Unheiliges um sich duldet, entfernt sie: Daniel bleibt allein auf der heiligen Stätte. Die Kräfte fehlen ihm, er entfärbt sich und sinkt ohnmächtig zur Erde nieder. Die Stimme des Allerheiligsten erschallt und ruft dem Erzengel, den Sterblichen zu stärken und ihm die Zukunft aufzuschliessen 34). Gabriel erscheint! Liebevoll redt er den Propheten an. Dieser steht endlich zitternd auf. Der Engel sagt ihm, daß seine lange fromme Büssungen und sein Gebet ihm nicht unbekannt geblieben seien, daß er auch wohl eher zu ihm herniedergestiegen wäre,

34) So erkläre ich X, 9. 10.

wäre, wenn ihn nicht ein Kampf mit den Schuzengeln Persiens aufgehalten hätte 35). Jezt sei er endlich mit Hülfe eines seiner Mitbrüder, des Erzengels Michael, abgekommen, und seie nun da, um dem Propheten die entfernte Schicksale seines Volks anzuzeigen„. Noch ist Daniel nicht im Stande, ein Wort hervorzubringen. — Still und mit einem zur Erde gesenkten Blicke steht er da. Erst nachdem die Hand einer menschenähnlichen Gestalt 36) seine Lippen berührt hat, kann er reden, und die Erklärung des Engels vernehmen. Der Engel ist übrigens in der grösten Eile. Dieß wird X, 20. 21. XI, 1. sehr sprechend dargestellt„: Waist du, warum ich zu dir gekommen bin? — Ich muß aber bald wieder zurükkehren, um mit Persiens Schuzengel 37) zu kämpfen — Ja sogleich geh'

35) Der Kampf der Schuzengel des jüdischen Volks mit denen des Persischen bezeichnet ohne Zweifel die Abwendung der Hindernisse, welche die Persische Könige nach Cyrus den Juden bei der Wiederherstellung ihres Tempels, ihrer Stadt und ihrer politischen Einrichtungen in den Weeg legten.

36) Diese Gestalt V. 16. kann nicht die V. 5. beschriebene seyn. Aus V. 19. erhellt, daß es Gabriel selbst ist, den der bestürzte und niedergeschlagene Prophet jezt erst genauer zu sehen anfing.

37) Ich zweifle keinen Augenblick, daß שר diese Bedeutung in diesem Kapitel habe. Michael der

geh' ich weiter — denn siehe! der Schuzengel Javans kommt — doch will ich dir vorher anzeigen, was im Buche der Wahrheit (der Zukunft) geschrieben steht — Niemand streitet mit mir gegen jene Schuzengel 38) als euer Schuzengel Michael, den auch ich schon im ersten Jahre des Darius unterstüzt habe — Aber jezt will ich dir die Zukunft aufschliessen — So glücklich diese Dichtung war, so schickt sie sich doch nicht recht zu der darauf folgenden so ganz ausführlichen und umständlichen Rede des Engels XI, 2. — XII, 4. Uebrigens muß man sich meines Erachtens vorstellen, daß nach V. 4. Gabriel sich plözlich wegbegiebt, ohnerachtet es nicht ausdrücklich gemeldet wird. Wenigstens ist nachher gar nicht mehr die Rede von ihm. Auch wird es auf diese Art begreiflich, warum V. 5. auf einmal zwei andere Engel erscheinen. Der eine steht disseits, der andere jenseits des Ufers. Hier erfahren wir, daß jene Gestalt im weissen Kleide, der Allein-Heilige und Reine Jehova, wäh-

der doch gewiß unter die Engel gehört, führt eben diesen Namen V. 13. Auch kann שׂר eben so wohl von Engeln gebraucht werden, als αρχων und αρχη im N. T. womit auch die 70 שׂר oft übersezen.

38) Diese Stelle V. 21. beweist, daß Javans Engel V. 20. den Juden nicht günstig, sondern auch entgegengesezt war.

während der ganzen Vision gegenwärtig war und über dem Tigris stand. Einer jener Engel fragt ihn um nähere Erläuterung der Weissagung und erhält sie. Daniel wünscht noch mehr Licht zu erhalten. Jehova giebt ihm dessen so viel, als er fassen kann. Das übrige muß dunkel bleiben, biß die Erfüllung es aufhellt. Aber Daniel selbst soll sie nicht erleben 39).

Man sieht, daß diese Vision, wenn man sie nach ihrer Anlage und ihrem Umrisse betrachtet, eine feine Composition, Manches Edle, Manches Tiefempfundene enthält. Einzelne Züge sind offenbar aus vorhergehenden Propheten — aber sonst hat diese Vision ungemein viel Eigenes. Bei Ezechiel ist alles in Handlung und Bewegung, und Jehova begiebt sich von einer Stelle in die andere und spricht und handelt selbst. Bei Daniel ist er nur in stiller, schweigender Majestät gegenwärtig und wirkt mit unsichtbarer Kraft. Nur am Anfange ruft er einen Engel zur Belehrung und Stärkung Daniels hernieder und fügt am Ende selbst eine kurze Erklärung bei. Engel sind hier die Hauptpersonen — ja was ist beinahe die ganze Vision anders, als eine Unterredung der Engel theils unter sich selbst, theils mit Daniel, theils mit

39) So verstehe ich V. 13. "Du aber gehe hin zu deinem Ende und ruhe! (Du wirst inzwischen in deine Ruhe eingehn) Sei deinem Berufe getreu biß ans Ende deiner Tage!"

mit Jehova? Symbole kommen in derselben gar nicht vor. Hingegen finden sich sogar, wenn ich so reden darf, Anekdoten aus dem Reiche der Engel darinn.

Es ist endlich bemerkenswerth, daß alle Visionen Daniels, eine ausgenommen, sich auf dem Wasser zeigen. Die eine auf dem Meere, die andere auf dem Euläus oder Choaspes, die dritte auf dem Tiger. Man kann nicht annehmen, daß er damit immer nur die Gegend bezeichnen wollte, in welcher er sich befand, als er seine Visionen hatte. Auf dem Meere selbst sieht er jene wundervoll-componirte Thiergestalten Kap. VII. Auf dem Schlosse Susan war er, als er in einer andern Vision an den Euläus versezt wurde Kap. VIII. Ueber dem Tigris selbst sieht er ein andermal Jehoven erscheinen Kap. X. XII. — Sollte hier Daniel nicht die ohne Zweifel in Chaldäa herrschende Idee, daß Wasser und Flüsse heilig seien, benuzt und eben deswegen sie zum Schauplaze seiner Gesichte gemacht haben?

Zacharias.

Man hat schon öfters bemerkt daß die Visionen dieses Propheten ein Ganzes ausmachen und in Eine Nacht gehören, weil der Anfang des ersten Gesichts eine Zeitbestimmung und die Nachtzeit angiebt und weiterhin sonst keine

Zeit-

Zeitbestimmung mehr vorkömmt 40). Ich seze hier noch folgende allgemeine Gründe hinzu; die besondere werden sich bei der nähern Entwicklung der Gesichte von selbst darbieten. Alle diese Gesichte sind auch von dem Propheten selbst deutlich in Eins verbunden. Das zweite und dritte Gesicht schliest sich an das erste, so wie eins an das andre, durch die Worte an: ואשא את עיני ואראה (2, 1. 5.) das vierte durch die Worte ויראני (3, 1). Beim fünften schläft der Prophet noch und wird im Traume aufgeweckt (4, 1). Beim Anfange des sechsten heißt es ואשוב ואשא עיני ואראה (5, 1.) Beim siebenten zeigt sich noch eben der Engel, der in den vorhergehenden Gesichten immer mit dem Propheten gesprochen hatte (5, 5). Zu Anfang des achten heißt es wieder: ואשוב ואשא עיני ואראה (6, 1.) und endlich schließt sich noch die symbolische Handlung, welche deutlich auf den Messias geht; mit den Worten ins Ganze an: ויהי דבר יהוה אלי (6, 9). Ich weiß wohl, daß solche Verbindungspartikeln an und für sich nicht beweisen, daß ein Stück mit einem vorhergehenden Zusammenhange, aber wenn sie immer wiederhohlt beim Anfange aufeinanderfolgender Gesichte dastehen, und wenn auch andere Spuren der Verbindung da sind, wie hier, so beweisen sie allerdings etwas. Auch kann diese Vereinigung mehrerer Gesichte in Eines desto weniger auffallen, da wir oben gezeigt

haben,

40) Eichh. Einl. §. 602.

haben, daß sie sich schon bei Amos und Jeremias findet.

Also Zacharias Gesichte sind ein aus mehreren Scenen bestehender Traum.

I, 7-17.

Hier fällt zuerst die sonderbare Verbindung zwischen dem 7. und 8. V. auf. "Am 24sten Tage des 11ten Monats — — im 2ten Jahr des Darius geschah des Herrn Wort zu mir, Zacharias; ich sah bei Nacht" — — Dieß läßt sich wohl nicht anders, als so vereinigen: "Zu einer gewissen Zeit hatte ich, Zacharias, Gesichte und erhielt zugleich den Befehl sie bekannt zu machen" —

Der Prophet sieht also in einem Traumgesichte einen Mann, der auf einem rothen Pferde reitet und dann zwischen Myrten am Wasser stille hält. Hinter ihm zeigen sich mehrere Pferde von verschiedener Farbe 41). Der Prophet frägt: Was das zu bedeuten habe? Ein neben ihm stehender Engel verweist ihn an den Mann

41) Durch Pferde werden hier ohne Zweifel zugleich Reiter bezeichnet. Warum aber der Prophet die Reiter von ihren Pferden benennt, wird sich bald zeigen.

Mann auf dem rothen Pferde. Dieser antwortet kurz und erhält selbst erst Bescheid von den Reitern hinter ihm. Nun wendet er sich an Jehova selbst und erhält seine Erklärung, die er dann dem Propheten überliefert und dem Volke zu verkünden gebietet.

Die redende und handelnde Personen in dieser Vision sind also folgende. Jehova — ein stehender Engel — ein Anführer mehrerer Männer zu Pferde — der Prophet. Diese Rangordnung herrscht auch in der Vision. Der stehende Engel scheint ein Wesen höherer Art zu seyn, als der Mann auf dem rothen Pferde, dieser ist wieder über die übrige Reiter erhaben.

Man hat oft die Bemerkung gemacht, daß vorzüglich in Zacharias Visionen vieles ohne Bedeutung sei und bloß zur Verzierung gehöre. Diese Bemerkung ist im Allgemeinen richtig, nur muß man dabei zweierlei nicht zu bemerken vergessen a) daß doch vielleicht mancher Zug seine Bedeutung habe, die man entweder aus Mangel an Lokalkenntniß, oder weil man den richtigen Gesichtspunct einer Vision verfehlt hat, nicht errathen konnte. b) Wenn auch ein Zug keine symbolische Bedeutung haben sollte, so bleibt doch immer noch die interessante Untersuchung übrig, was für einen Bezug er aufs

ganze allegorische Gemählde habe — und wie er in der Phantasie des Dichters entstanden sei.

Der Mann bei Zacharias erscheint auf einen feuerrothen Pferde 42). In den Visionen der Propheten sind die erscheinende Gestalten meist glühend, feuerähnlich, was ihre Erhabenheit bezeichnete und zugleich die Feierlichkeit der Scene vermehrte.

Er hält zwischen Myrten am Wasser 43), also in einer lieblichen, fruchtbaren Gegend Jes. XLI, 19. LV, 13. Wenn der Schauplaz für eine Vision wirklich bestimmt wird, so ist es der Würde der Sache gemäß, daß irgend ein angenehmer oder heiliger Ort angegeben werde. Bei Amos sind es Wiesen, Gärten und Mauer der Stadt Jerusalem, bei Ezechiel der Cebar, Berge und der Tempel, bei Daniel

42) אדם drückt nicht nur die rothe Farbe, sondern auch die stralende Feuerfarbe aus. Die 70 übersetzen es daher häuffig durch πυῤῥος. Joseph. Alterth. I, 2. αδαμος — σημαινει δε τȣτο κατα γλωτταν των εβραιων πυῤῥον S. auch Klagl. 4, 7. und *Bochart.* Hieroz. P. II. p. 688. 694.

43) מצלה bedeutet immer Tiefe des Wassers, einen See, einen Fluß — die Bedeutung: Thal, welche Dathe u. a. hier annehmen, ist ganz unerweislich und kömmt niemals vor.

Daniel das Meer, Euläus und Tigris, bei Zacharias ein mit Myrten bekränzter Fluß.

Um den Sinn der eigentlichen Symbole in dieser Vision richtig zu fassen, muß man bemerken, daß folgende Vorstellungsart darinn zum Grunde liegt. Boten Gottes sind in verschiedene Gegenden der Welt gesandt worden, um auszukundschaften, in welchem Zustande sich diese befinden. Jezt kommen sie wieder zurück und statten ihrem Anführer Bericht ab, von dem, was sie gesehen und gehört haben. Sie erscheinen auf Pferden — weil sie von einem Zuge zurükkamen; auf — verschiedenen Pferden — weil sie aus verschiedenen Gegenden kamen.

Sie berichten: **Alles auf der Erde sei ruhig** (V. 11.) d. h. (wie aus dem Zusammenhange erhellt) nirgends mache Jerusalem kein Aufsehen, noch seien die fremde Nationen nicht in Bewegung, um nach dieser Stadt herzuströmen, wo der einige wahre Gott einen Tempel haben soll.

Auf diesen Sinn leitet sowohl das Gebet des Engels V. 12. als auch die Antwort Jehova's V. 13. ff. Der Engel fleht daher um Erbarmung für Jerusalem (V. 12.) und Jehova tröstet ihn (V. 13.), versichert seine Liebe gegen diese Stadt (V. 14.), verheißt Wieder-

 her-

herstellung derselben und ihres Tempels (V. 16) verspricht, sie zu seegnen und auszuzeichnen, (V. 16. 17.), und zürnt über die Völker, die ehmals in Menge herströmten, um sie zu zerstören und nun an ihrem wiederaufblühenden Wohlstand keinen Antheil nehmen wollen (V. 15).

Der Hauptsinn dieser ersten Vision ist also ganz deutlich dieser: „Noch ist Stadt und Tempel nicht in dem Glanz und Ansehen, den sie einst erhalten sollen„.

In der zweiten Vision
II, 1 — 4.

erscheinen vier Hörner oder zwei Ochsen 44) — ein Bild der Stärke! Zacharias fragt abermals den ihn begleitenden Engel um die Bedeutung dieses Phänomens, und erhält zur Antwort, daß die Feinde der Juden, der Israeliten und der Bewohner Jerusalems dadurch vorgestellt werden. Unmittelbar darauf sieht er vier Schmiede hervortreten — Er frägt: Wozu diese gekommen wären? — Um jene furchtbare Hörner, (antwortet man ihm),

44) So wie oben durch סוסים ohne Zweifel Reiter bezeichnet wurden, so werden hier meines Erachtens durch קרנות Ochsen bezeichnet. Sie werden von dem benennet, was vorzüglich Werkzeug der Zerstörung bei ihnen war.

ihm), die Schreken und Traurigkeit um sich her verbreiteten, abzustossen — oder um die Feinde des Volks Gottes zu demüthigen.

Die Bedeutung des Gesichts ist simpel und klar: Die Feinde der Juden sollen fallen 45)! Schon im vorhergehenden Stücke hieß es, Jehova zürne über sie (1, 15.) jezt werden sie aufgerieben. Ein neuer Beweis für den Zusammenhang dieser Stücke!

In der dritten Vision

II, 5 — 17.

sieht der Prophet einen Mann vorbeigehn, der eine Meßschnur in der Hand hält. Er frägt ihn: Wohin? der Mann antwortet ihm: die

45) Man geht meines Erachtens über den Sinn dieser Vision hinaus, wenn man die vier Hörner und die vier Schmiede auf besondere Personen deutet. Die 4 Hörner bezeichnen überhaupt mächtige Feinde —— Es wird eine bestimmte Zahl für eine unbebimmte Menge derselben gesezt, was sehr häuffig der Fall ist. Da der Prophet einmal vier Hörner hatte erscheinen lassen, so läßt er auch vier Schmiede auftreten. Er rechnet auf jedes Horn einen Schmid, um die Festigkeit der Hörner desto stärker zu bezeichnen. Auf diese Art bedarf man all der speciellen und ungewissen historischen Erklärungen nicht, die Vitringa, Verschuir und andere bei dieser Stelle vorgebracht haben.

Länge und Breite Jerusalems auszumessen. Er geht seines Wegs. Der den Zacharias begleitende Engel will ihm eben nachfolgen, als ihm ein andrer Engel in den Weeg tritt, und ihm sagt: Geh! lauffe! sage jenem Jüngling, Jerusalem werde, wie Dörfer, ohne Mauern bewohnt werden, weil es sonst die Menge seiner Bewohner nicht fassen könnte.

Der Jüngling, dem dieß gesagt werden soll, ist meines Erachtens nicht der Prophet, auch nicht eine andere besondere Person ausser den vorherbenannten — es ist eben jener Mann mit der Meßschnur. Er wollte eben die Länge und Breite Jerusalems ausmessen — Ein Engel hindert ihn daran. Warum? Weil Jerusalem so groß, so ausgedehnt seyn soll, daß es keine bestimmte Grenzen, keine Mauern haben wird, also auch nicht ausgemessen werden kann. Die wiederaufgebaute Stadt steht jezt in ihrer vollen Blüthe wieder da und wer wills da wagen, ihr Grenzen zu sezen und sie zu messen? Im ersten Gesichte ist noch keine fremde Nation auf Jerusalem aufmerksam, aber ein glänzenderes Loos wird der Stadt verheissen — Im zweiten werden schon ihre Feinde gestürzt. Im dritten strömen Juden, die bisher noch in Babylon geblieben waren und Fremde ohne Zahl nach der Stadt hin; diese ist so bevölkert, daß keine Mauern um sie gezogen sind. Nur Jehova ist die Feuermauer um sie her. Zugleich ist

er's,

er's, der mitten in ihr, mitten unter den Seinigen wohnt und dem auch fremde Nationen Anbetung weihen (V. 9. = 17.)!

III.

Diese Vision hat nach allem was darüber geschrieben worden ist, noch sehr viel Dunkles.

Man muß zuvörderst die Personen, welche in derselben auftreten, wohl unterscheiden. Jehova selbst ist gegenwärtig. Ausser ihm zeigt sich der Hohepriester Josua — ein Engel — Diener dieses Engels — ein Ankläger. Endlich kommen noch V. 7. מהלכים בין העמדים האלה vor, V. 8. רעים הישבים לפני יהושע und der Knecht Gottes צמח. Was diese dreierlei Personen zu bedeuten haben, darüber ist man noch sehr uneinig.

Ein Theil dieser Vision wenigstens hat ganz deutlich den Sinn, daß obschon das Volk Manches am Hohepriester Josua auszusezen haben, er doch unsträflich sei. Diß wird so vorgestellt:

Josua steht vor einem Engel Jehova's, als seinem Richter. Zu seiner rechten Seite steht sein Ankläger. (V. 1.) Dieser Ankläger ist zugleich Feind Jerusalems (2.) Jehova schilt ihn, daß ers wagt, die von ihm gerettete

Stadt anzufeinden und ihren Hoheprieſter an⸗zuklagen (2.) Inzwiſchen ſteht Joſua mit be⸗ſudelten Kleidern vor Gerichte da — ein Bild der gelaͤſterten, faͤlſch angeklagten Unſchuld (3). Der Richter gebietet ſeinen Dienern, ihm dieſe Kleider abzunehmen, ihm ganz weiſſe anzulegen, und eine reinen Tulband auf ſein Haupt zu ſezen. (4. 5.) So wird alſo Joſuas Unſchuld durch eine ſymboliſche Handlung im Gerichte des Engels Gottes erklaͤrt. Jehova ſelbſt er⸗klaͤrt dem Hoheprieſter, daß, wenn er ſein Amt treu verwalten werde, er ihm Diener unter den Engeln geben werde 46) (6. 7.) —

Was

46) ונתתי לך מהלכים בין העמדים האלה Die עמדים ſind nach V. 4. 5. ganz gewiß die Engel. מהלכים kann Diener διακονοι Ebr. 1, 12. bezeichnen nach einer nicht ungewoͤhnlichen Bedeutung von הלך 1. Sam. 3, 35. Der Zu⸗ſammenhang iſt ſehr fuͤr dieſe Erklaͤrung. En⸗gel hatten eben dem Hoheprieſter ihre Dienſte gewidmet, indem ſie ihm das Kleid der Un⸗ſchuld und der Prieſterwuͤrde anlegten. Jezt verheißt ihm Jehova, daß, wenn er ſeine Pflicht thue, auch in Zukunft Engel ihn bedienen, be⸗ſchuͤzen werden. Gewoͤhnlich uͤberſezt man מהלכים "eine Stelle" und beruft ſich auf Ezechiel XLII, 4. wo מהלך dieſe Bedeutung zu haben ſcheint. Allein wenn es an unſrer Stelle dieſen Sinn hat, ſo ſollte man erwar⸗ten, daß nicht der Pluralis, ſondern der Sin⸗gularis geſezt waͤre. Auch koͤmmt מהלכים nirgends im ganzen A. T. in dieſer Bedeu⸗tung vor.

Was die folgende Verse betrift, so gestehe ich gerne, daß mir Manches in denselben unverständlich ist. Nur soviel ist mir ganz deutlich, daß Josua hier, wie im VI. Kap. Symbol des Messias ist. Zu Anfang der Vision sollte bloß seine Unschuld dargestellt werden. Zu Ende derselben erklärt ihn Jehova für ein Zeichen des Sprößlings aus dem Stamme Davids. Der 8. V. sagt diß ganz deutlich: "Höre, Josua, höre es du Hohepriester und ihr seine Collegen 47)! Ihr 48) seid Symbole 49)! Denn siehe! ich will meinen Knecht Zemach herbeiführen"! Inwiefern nun nicht nur Josua, sondern auch die Priester unter ihm, Symbole des Messias und seines Zeitalters seyn sollen, wird ohnezweifel V. 9. erklärt. Der Ausdruck ומשתי את עון הארץ ההיא scheint mir auf העברתי מעליך עונך V. 4. zurückzuweisen. Im 10. V. wird ein glücklicher, friedlicher

47) Die רעים ישבים לפני יהושע sind die andere Priester, welche um den Hohepriester zu seyn pflegen.

48) Die dritte Person המה steht hier für die zweite s. *Storr* Observatt. p. 387.

49) Diese Bedeutung hat מופת auch in der symbolischen Handlung Ezech. XII, 6. אנשי מופת kann Leute bezeichnen, die zu Symbolen dienen.

Zustand geschildert. Das übrige aber ist mir nach den bisherigen Erklärungen unverständlch. Ich habe also zu zeigen, daß diese unbefriedigend sind.

Ein Stein liegt vor dem Hohepriester — Auf diesem Steine sind sieben Augen — oder (wie andere erklären) Quellen, die Jehova darein gegraben hat.

Dieser Stein kann nicht wohl Sinnbild des Messias seyn: Denn warum sollte dieser so vorgestellt werden? Die 7. Augen könnten vielleicht seine Vorsorge bezeichnen, aber was soll der Stein?

Man könnte vielleicht denken, der Text sei so zu verstehen: Sieben Augen sind auf den Stein gerichtet — und auf diese Art werde die Vorsehung Gottes über den Tempel bezeichnet. Diß Bild wäre schicklich und richtig. Schade, daß Sprache und Zusammenhang, diese Erklärung nicht erlauben. על kann die Richtung der Augen nicht ausdrücken, besonders da es heißt על־אבן אחת. Auch werden bei dieser Erklärung die folgende Worte הנני מפתח פתחה vollends unerklärlich.

Nimmt man an, daß עינים Quellen sind, und daß der Stein das beschwerliche Ge-

Geschäft bezeichne 50) das Josua mit der Wiederherstellung des Tempels auf sich genommen habe, die Quellen aber den glücklichen Erfolg desselben, so läßt sich nicht läugnen, daß das Bild unrichtig und unglücklich ist. Zacharias ist doch sonst in der Wahl seiner Bilder sehr genau und glücklich. Ein Stein an und für sich selbst kann nicht Beschwerlichkeit ausdrücken. Ein anders wäre es, wenn es etwa hiesse: Josua habe einen Stein tragen, oder aus dem Weege räumen müssen — oder er sei darüber gestrauchelt. Soll aber der Stein zugleich auf den Tempelbau anspielen, so wird die Erklärung ganz zweideutig. Ist der Stein Bild des Bauens, so hört er auf, Bild der Beschwerlichkeit zu seyn.

Wollte man annehmen, daß der Stein den Grundstein des Tempels und שבעה עינים siebenmal den Buchstaben ע oder 7 x 70 = 490 bedeute, und daß der Sinn des Ganzen sei, der Messias werde nach 490. Jahren erscheinen 51) so muß man zugleich annehmen, was ganz unerweislich ist, daß der Darius des Zacharias, Xerxes sei. Auch ist es eben noch nicht

50) s. Döderlein und Dathe bei dieser Stelle.

51) s. Iesus ex Natalium opportunitate Messias auct. *Faber* und Ebendesselben Litteras olim pro vocibus in numerando a scriptoribus V. T. esse adhibitas. Onoldi 1775.

nicht so ausgemacht was bei dieser Hypothese vorausgesezt wird, daß wenigstens zu Zacharias Zeit die Zahlen mit Buchstaben ausgedrückt wurden 52).

Vielleicht könnte man aber die Stelle doch so erklären, daß der Stein überhaupt Bild des Tempels sei, der eben jezt aufgebauet wurde und die 7. Augen Bild der göttlichen Vorsorge und Wachsamkeit über den Tempel. Eine solche Offenbarung wäre zur Zeit des Zacharias ungemein schicklich und treffend gewesen. Allein zwei Gründe widerlegen diese Meinung a) Da die Augen auf den Stein selbst gezeichnet sind, so können sie meinem Gefühle nach nicht Vorsorge für den Stein ausdrücken. Diß wäre aller poetischen Schicklichkeit zuwieder. Sie müßten etwa auf den Stein blicken, über ihm geöffnet seyn. Da sie sich aber auf denselben befinden, so müssen sie eine Eigenschaft des Steins selbst ausdrücken. b) Auf diese Art waiß man nicht was man aus dem Zemach V. 8. machen soll. Josua selbst kann nicht der Zemach seyn: denn an ihn sind ja diese Worte gerichtet, ihm wird צמח erst verheissen. Auch Serubabel kann es nicht seyn: Dieser war ja schon jezt gegenwärtig. Noch weniger Simon: denn von ihm ist

52) s. Hassenkamps vortrefliche Erinnerungen gegen Kennikott über 1 Sam. VI, 19.

ist kein charakteristischer Zug im Texte. Endlich schickt sich auch auf alle diese drei Subjecte das Prädikat nicht: ומשתי את עון הארץ־ההיא.

Ich schlage hier noch eine Erklärung vor, die zum Theil aus einigen vorher angeführten zusammengesezt ist. Ich seze dabei folgende philologisch = richtige Bestimmungen voraus. אנשי־מופת kann Leute bezeichnen, welche sich auf Erklärung der Symbole, oder bedeutende Zeichen verstehen. צמח ist der Messias. אבן ist Symbol des Tempels. עינים sind Quellen und משתי heißt nach dem Arabischen مشّى "ich will abwischen" Nun erkläre ich so: Höre du Hoherpriester und ihr seine Priester! Ihr versteht euch ja aufs Zeichendeuten. Ich will euch den grossen Nachkommen Davids und den glücklichen Zustand der Dinge unter ihm in einem Symbole darstellen. Da ist ein Stein vor deinen Augen, Josua! Sieben Quellen hab' ich darauf eröfnet. Ihr Wasser soll die Sünde dieses Lands auf einmal abwaschen,,! Ich erkläre diese Vorstellungsart aus Ezech. XLVII, 1 = 12. wo die Verbreitung der Erkenntniß Gottes vom Tempel aus unter dem Bilde eines dort entspringenden und sich weit verbreitenden Stroms geschildert wird, und aus Joel IV, 18. Doch wir haben noch eine nähere Quelle. Zacharias selbst, wenn

wenn er der Verfasser der lezten Kapitel ist, XIV, 8. läßt in den seeligen Zeiten, die er sich in entfernter Zukunft dachte, zu Jerusalem einen Strom entspringen, der das Land das ganze Jahr hindurch wässert.

So wären also die 7 im Tempel entspringende Quellen, die die Sünde abwaschen, Bild der glückseeligen Zeiten, die sich die Juden unter ihrem Messias versprachen. Ich gestehe, daß mir diese Erklärung sehr viel für sich zu haben scheint. Wäre sie die richtige, so könnte man den Sinn der ganzen Vision so fassen: "Euer Hohepriester Josua ist ohngeachtet eures Tadels unsträflich. Der Tempel, dessen Bau er betreibt, soll vollendet werden, und von ihm soll vorzüglich in dem glückseeligen Messianischen Zeitalter sich Licht und Seegen unter die Völker verbreiten". Auf diese Art würde sich auch diese Vision schön an die vorhergehende anschliessen.

Uebrigens ist es charakteristisch in derselben, daß Gott hier einen Gerichtshof von Engeln hat. Ein Engel ist der höchste Richter, ein andrer ist der Ankläger; jener entscheidet und läßt seine Gerichtsdiener das Urtheil vollziehen. Er selbst sezt endlich eine Ermahnung und ein Orakel im Namen Jehova's hinzu. Keine der bisherigen Visionen hatte diese Form.

In

In der fünften Vision
IV.

ist es auffallend, daß es dem Propheten träumt, er sei vom Engel aufgeweckt und gefragt worden: was siehst du? Er wacht also im Traume auf. Man sollte denken, daß dieser Theil der Dichtung übel gewählt sei, weil mit dem Aufwachen der Traum aufhört. Allein es kann einem Schlafenden wohl träumen, er sei aufgeweckt worden, ohne daß er wirklich aufwacht. Der Träumende hat häuffig ein dunkles Bewustseyn, daß, was er sieht und hört, nichts als Traum, nicht Wirklichkeit sei, und einen solchen Umstand kann der Dichter benuzen 53). In unserm Stücke also wird der Prophet aufgeweckt, um anzuzeigen, daß seine Aufmerksamkeit rege gemacht worden sei.

Er blickt auf und sieht — einen güldenen Leuchter. Oben an demselben ist eine Schaale. Von dem Schafte gehen sieben Aerme aus in die Höhe, an deren Enden die Lampen brennen 54). Zur rechten und

53) In Cicero's Somn. Scip. heißt es: cum exclamasset Laelius, ingemuissentque ceteri vehementius, leniter arridens Scipio, Quaeso, inquit, ne me e somno excitetis & pax sit rebus: audite cetera.

54) Man muß sich vorstellen, daß der ganze Leuchter hohl war und das oben in die Lampe gegos-

und linken Seite desselben steht ein Oehlbaum.

Die Erklärung dieser Symbole wird in der Vision selbst gegeben. Allein sie ist etwas unerwartet und unbestimmt. V. 10. heißt es: Die 7 Lampen sind die Augen Jehovas welche das ganze Land durchwandern. Diese Erklärung enthält, wie mich dünkt, nicht den ganzen Aufschluß über das Symbol, sondern theils die Ursache, warum gerade sieben Lampen an jenem Leuchter sind, theils einen Fingerzeig, daß hier etwas angedeutet werde, worüber Gottes besondere Vorsicht walten werde. Damit ist aber die Bedeutung des Symbols noch nicht erschöpft. Ja der Umstand, daß der Leuchter sieben Lampen hat, scheint sogar im Gesichte nicht wesentlich zu seyn. Er hätte eben sowohl wegbleiben können, und es wäre nichts in der Bedeutung des Symbols verändert worden, wenn es auch ganz unbestimmt geheissen hätte: Ich sah einen Leuchter mit Aermen — Die Zahl 7 war einmal heilig — Die 7. Augen Gottes waren eine damals gewöhnliche Vorstellungsart — daher gibt der Seher dem Leuchter 7 Aerme und diß erinnert ihn zugleich an die 7 Augen Gottes, welche seine Vorsehung anzeigen.

Die

gegossene Oehl in den Schaft und von da in die Röhren der Lampen floß.

Die eigentliche Erklärung ligt V. 6 = 9. und V. 14. Der Leuchter ist Bild des Tempels. Ein merkwürdiger Theil desselben wird für das Ganze gesezt. Dieser Theil hatte gerade die Feierlichkeit und den Glanz, der sich für Visionen schickt. Es war auch dem Zwecke der Vision gemäß, nur einen Theil anzuführen. Es sollte angezeigt werden, daß so klein auch die Anfänge zur Wiederherstellung des Tempels jezt seien, er doch einst vollendet werden soll (V. 10.) Daß der Leuchter den Tempel bezeichne, sagt der Engel (V. 9.) beinahe mit eben so viel Worten. "Serubabels Hände", sagt er, indem er ohne Zweifel auf den Leuchter hinwies, haben diß Haus gegründet und seine Hände werden es vollenden. Hier sezt er das eigentliche Subject statt des uneigentlichen. Die zwei Oehlbäume, sagt der Engel V. 14. sind jene zwei Oelkinder, jene zwei gesalbte, heilige Männer, jene Diener Jehovas — Da Zacharias in der vorhergehenden Vision, welche mit dieser zu Einem Ganzen gehört, den Hohepriester Josua für Gottes unsträflichen Diener erklärt werden sah, und in der gegenwärtigen Vision Serubabel selbst unmittelbar vorher genannt worden war, so kann, gar kein Zweifel mehr übrig bleiben, daß unter jenen beiden Männern Josua und Serubabel zu verstehen sind.

Der Sinn dieser symbolischen Vorstellung ist so zu fassen. Die beiden Oehlbäume bringen beständig neues Oehl hervor, damit es dem Leuchter nie daran fehle, und seine Lampe beständig brennend erhalten werde. Eben so wird Josuas und Serubabels Thätigkeit und Sorgfalt machen, daß am Tempel beständig fortgebauet wird. So wie jene Oehlbäume unter Gottes Seegen beständig ihr Gold strömen lassen, (V. 12.) so wird auch Gottes besonderer Seegen über Josua und Serubabel walten.

Es hat keine besondere Bedeutung, daß die Oehlbäume ihr Gold in goldne Kanäle ausströmen. Diß gehört eben sowohl bloß zur Feierlichkeit und dem Frappanten der Vision, als der Umstand, daß der Leuchter von Gold und seiner Röhren sieben sind. Uebrigens ist jenes Bild ganz poetisch. Das Oel strömt freilich nicht von den Olivenbäumen aus, es wird erst nach mehreren Operationen aus den Oliven gepreßt; aber eine solche Beschreibung schickt sich in eine Vision nicht. Der Seher läßt es unmittelbar aus den Bäumen strömen und in goldenen Kanälen fortfliessen.

Die sechste Vision

V, 1—4.

ist kurz und rasch vorübergehend. Der Prophet sieht eine Rolle vorbeyfliegen. (V. 1.) Sie

Sie ist ungewöhnlich breit und lang (2.) Der Engel sagt: Auf dieser Rolle sei der Fluch geschrieben, der sich weit verbreiten, der jeden Dieb und Meineidigen treffen werde.

Da hier nur zwei Verbrechen genannt werden, so zweifle ich nicht, daß sich diese Vision auf gewisse Leute beziehe, die etwa beim Tempelbau Diebstahl begiengen oder sich denselben nicht angelegen seyn liessen. Vielleicht heist diß lezte hier Meineid.

Die siebente Vision

V, 5 — 11.

hängt mit der vorhergehenden insofern zusammen, als dort Sünde im Lande war, und sie hier aus demselben entfernt wird. So deutlich der Hauptsinn dieser Vision ist, so wenig sind noch einzelne Theile derselben aufgeklärt.

Gleich zu Anfang ist es auffallend, daß der Engel hinausgeht (V. 5.) und dann doch (V. 6.) gegenwärtig ist. Man muß sich, dünkt mich, vorstellen, daß der Engel nach der vorhergehenden Vision vom Schauplaz abgetreten ist, und nun wieder auftritt. יצא heißt in dieser ganzen Vision nicht hinausgehen, sondern hervorgehen, wie es auch sonst z. E. vom Aufgang der Sonne

von Arabern und Hebräern 1 Mos. 19, 23. Richt. 5, 31. rc. gebraucht wird. Also der Engel tritt nun wieder auf und darauf erscheint ein **Epha**, ein hohles Maas der Hebräer für trockne Sachen. Auf die Frage des Propheten was das zu bedeuten habe? sagt der Engel: **Das ist die Gottlosigkeit** 55) **der Bewohner**

55) Man hat verschiedene Versuche gemacht, die gewöhliche Lesart עינם zu erklären. Grotius und mit ihm mehrere Neuere geben dem Worte עין hier die Bedeutung von Symbol, Bild und übersezen: Das ist ihr Bild, das zeigt an, wie die Bewohner dieses Lands beschaffen sind. Allein עין hat schlechterdings diese Bedeutung nicht. In den Stellen 3 Mos. XIII, 55. 4 Mos. XI, 7. Sprüchw. XXIII, 31. bezeichnet es bloß das äusserliche, sichtbare Aussehen eines Dings, was etwas ganz anders ist, als Abbildung, Zeichen von etwas Anderem. Eher liesse es sich hören עין für Gegenstand des Augs, für das, worauf die Augen anderer gerichtet sind, zu nehmen. So schon Symmachus: εις τουτο αποβλεπουσι. LXX und Syr. haben wahrscheinlich עֲוֺנָם gelesen. Diese Lesart erhält aus dem 8. V. Bestätigung. Uebrigens findet sie sich in keiner Handschrift im Texte. Sollte nicht vielleicht durch eine Verwechslung des ו mit dem י das Wort עין für עון gesezt seyn? So steht vielleicht 1 Sam. XVIII, 9. עֹיֵן für עוֹן. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß der Engel sagen will: In diesem Gefässe ist die Gottlosigkeit oder das Sinnbild derselben.

ner dieses Lands! (V. 6.) der Deckel des Gefässes wird abgenommen und das Sinnbild der Gottlosigkeit zeigt sich in der Gestalt eines darinn sizenden Weibs 56) Der Engel stürzt sie gleich wieder auf den Grund des Behältnisses nieder und sezt den Deckel wieder auf. (V. 7. 8. 9.) Jezt treten zwei andere beflügelte Weiber hervor. Ihre Flügel sind gleich Habichtsflügeln 57) und flattern hin und her. Sie fassen das Behältniß und tragen es in der Luft fort. Der Engel sagt, daß sie es nach Babylon tragen.

Alles ist hier deutlich. Die Befreiung der Juden von ihren Sünden wird hier als ein Wegtragen der Mutter der Sünde aus ihrem Lande vorgestellt. Diese wird nach Babylon versezt, in jenes Land des Unglücks und der Abgötterei, wo sie hingehört. Babylon wird wohl aus keinem andern Grunde genannt. Es gehörte zum Ganzen der Allegorie, daß der Ort genannt würde, wo das Behältniß hingetragen wird. Nun hätte der Prophet überhaupt sagen können: In das Land der Abgöt-

56) So erscheint die Sünde bei Milton vor den Pforten der Hölle als woman to the waist parad. lost II, 650. ff.

57) Diese Bedeutung ist weit wahrscheinlicher als die gewöhnlich angenommene: Storchenflügel s. Michälis Fragen S. 327.

götterei und des Elends. Statt dessen sezt er Babylon, dessen Andenken seinen Landsleuten nach so lebhaft vorschweben mußte. Nur die zwei geflügelte Weiber sind in diesem Gesichte eine sonderbare unerklärliche Erscheinung. Man begreift wohl, wie der Prophet auf den Gedanken kommen konnte, das Behältniß durch zwei geflügelte Figuren wegbringen zu lassen. Auch ist ganz deutlich, daß diese Figuren weiter keine besondere Bedeutung haben. Sie kommen bloß deswegen zum Vorschein, um die Sünde wegzutragen. Aber wie der Prophet dazu kam, gerade geflügelte Weiber diß Geschäft verrichten zu lassen, diß ist bisher noch unerklärt. Sollte vielleicht die Idee von weiblichen Geniis oder Dämonen aus Chaldäa gekommen seyn?

Die achte Vision

VI, 1 — 8.

hat viel Eigenes und etwas Unvollendetes.

Der Prophet sieht vier Wägen zwischen zwei ehernen Bergen hervorfahren — Diese Wägen sind nach V. 5. die vier רוחות des Himmels, welche aus gehen, nachdem sie vor Gott erschienen sind, oder ihm aufgewartet, seine Aufträge empfangen haben. Es sind also ohne Zweifel λειτουργικα πνευματα (Ebr. 1, 12.) Geister, Engel.

gel. So wie es in der vorhergehenden Vision hieß: Diß Behältniß ist die Sünde! statt: In diesem Behältniß ist die Sünde! so heist es hier: diese Wägen sind die Engel! statt: Auf diesen Wägen fahren die Geister, die Engel. Andere denken bei רוחות an Winde und bei den Erzgebirgen an eine Windsburg, die sich die Hebräer auf den armenischen Gebirgen vorgestellt haben sollen 58). Ich gestehe, daß mir der Ausdruck des 5. V. התיצב על־אדון so wie die Wägen sich viel besser zu der Bedeutung: Engel zu schicken scheinen. Warum die Wägen gerade zwischen ehernen Bergen hervorfahren, läßt sich nicht gewiß entscheiden. Ich vermuthe, der Dichter hatte die Idee, daß die Engel auf einem Berge wohnen, so wie bei Ezechiel der Cherub auf einem Berge gelagert ist (K. XXVIII.) Hatten die Engel eine solche Wohnung, so war es natürlich, sie zwischen den Bergen hervorkommen zu lassen.

Am ersten Wagen sind rothe Pferde — am zweiten schwarze — am dritten weiße — am vierten schäkigte.

Der Wagen, welcher am meisten ausgezeichnet wird, ist der mit den schwarzen Pferden. Der Weeg, den er nimmt, wird

58) S. Michälis Anm.

zuerst angegeben (V. 6.) und von seiner Bestimmung wird allein (V. 8.) eine nähere Erklärung gegeben.

Die Farbe der Pferde ist meines Erachtens nicht ohne Bedeutung. Die schwarzen Pferde lassen Tod und Unglück ahnen. So ists auch wirklich. Sie gehen nach Babylonien und bringen Gottes Zorn dahin (V. 8). Aber der Wagen mit den weissen Pferden folgt nach. In dieser Verbindung zeigt dieß ohne Zweifel an, daß der Zorn Gottes nicht ewig auf Babylon ruhen werde: sondern daß Erbarmung und Glück nach dem Elende zu hoffen sei. Mich dünkt, diese Züge beziehen sich nicht auf specielle historische Umstände. So wie das erste Gesicht, mit dem das gegenwärtige offenbar Aehnlichkeit hat, im Allgemeinen den zukünftigen Glanz Jerusalems und die Aufmerksamkeit bezeichnete, welche einst fremde Nationen demselben schenken werden, so ists auch hier. Der ehmalige wichtige Feind dieser Stadt soll gestraft werden, doch nicht auf immer. Gottes Gnade und Seegen soll nachfolgen. Er selbst soll auf Jerusalems Ansehen aufmerksam werden. Er selbst soll die Nachricht davon erhalten und an dem sich von Jerusalem aus verbreitenden Glücke theilnehmen. Diese Begebenheit existirt aber nur in der Phantasie des Dichters, nicht in der Wirklichkeit. Er will bloß den allgemeinen Sinn ausdrücken, der sich schon

vor-

vorher in vielen Propheten, namentlich in Ezechiel und Haggai, die kurz vor ihm weissagten, fand, daß sich einst Jerusalem weit über alle seine ehmalige und gegenwärtige Feinde erheben und durch sein Ansehen selbst fremde Nationen in Bewegung setzen werde. Die Erhebung Jerusalems bestand freilich nicht in einer überwiegenden politischen Macht, sondern im Besitze der wahren Gottesverehrung, die mit der Wiederherstellung ihres Tempels und ihrer Stadt verbunden war.

Die schäkigte Pferde gehen nach Süden — also nach Egypten, in ein Land, mit dem die Juden ebenfalls immer viel zu thun hatten. Auch dieß Land soll auf Jerusalems Glanz aufmerksam werden und daran Antheil nehmen. Daß die dahin gehende Pferde schäkigt sind, hat wahrscheinlich keine besondere Bedeutung. Vielleicht werden sie bloß deswegen so bezeichnet, um sie von den andern durch ein bestimmtes Merkmal zu unterscheiden. Oder sollte vielleicht das ehmalige Vaterland der Pferde Egypten sich gerade durch Pferde von dieser Gattung unterschieden haben?

Die feuerrothen Pferde 59) bleiben im Lande. Sie sollen den Ruhm Jerusalems im hei-

59) V. 7. ist ohne allen Zweifel statt האמצים zu lesen האדמים

heiligen Lande selbst verbreiten. Sie selbst erscheinen in dem Feuerglanze, in dem sich den heiligen Propheten ihre Visionsbilder so häufig zu zeigen pflegten.

Auf diese Art stehen alle Theile dieser Vision in der schönsten Verbindung. Sobald man irgend eine Deutung auf specielle Thatsachen aus der Geschichte der Perser, der Babylonier, der Griechen annimmt 60), so fehlt es überall an Zusammenhang. Unsere Erklärung erhält auch noch dadurch nicht wenig Bestätigung, daß die Stelle auf diese Art erklärt nicht nur in sich selbst, sondern auch mit den vorhergehenden Visionen enge zusammenhängt. In der sechsten Vision ist noch Sünde im Lande — in der siebenten wird sie weggetragen — in der achten ist Jerusalem und Judäa in seiner vollen Blüthe und Herrlichkeit. In der ersten Vision erregt Jerusalem noch kein Aufsehen, alles ist ruhig — in der lezten (dieß ist unsre achte) ist alles in Bewegung, in und ausser Judäa, um am Glanze dieser Stadt Theil zu nehmen. Endlich schließt sich auch die schon an einem andern Orte erklärte symbolische Handlung VI, 9-15. auf diese Art schön an die vorhergehende Vision an. Auch sie schildert theils die Verbreitung der Anbetung des zu Jerusalem verehrten wahren Gottes, theils das glückliche Messianische Zeitalter, in

60) s. Grotius und Michälis bei dieser Stelle.

in dem sich die reizendsten Aussichten der Propheten conzentriren.

Aus der bisherigen Entwicklung der Visionen des Zacharias fällt das Charakteristische derselben von selbst in die Augen. Der Prophet führt ein Gemälde nach dem andern vor unsern Augen vorbei. Jedes enthält neue Bilder und Zusammensetzungen, die wir bei vorhergehenden Propheten noch nicht gesehen haben. Jene Erscheinung der Reiter zwischen Myrten am Wasser, ihr Durchwandern des Lands, die Feuermauer um Jerusalem, die auf Wagen fahrende Engel, der Engelgerichtshof, die Oehlbäume, die ihr fliessendes Gold in güldne Kanäle giessen, die beflügelte Weiber, dieß sind lauter Bilder, die dem Zacharias eigen sind. Die Engel sind in allen seinen Visionen im Spiele. Sie handeln in den Visionen, sie erklären dieselbe, sie unterreden sich untereinander, mit Jehova und mit dem Propheten. Sie handeln sogar hier, wenn ich so reden darf, unabhängiger von Jehova, als bei Daniel.

Nachdem wir nun alle prophetische Visionen entwickelt haben, so werden sich vielleicht ihre verschiedene Gattungen, ihre Form, ihr Zweck, ihr Charakter genauer und vollständiger im Allgemeinen bestimmen lassen, als bisher geschehen ist.

Die

Die Vision ist nicht Allegorie selbst, sie hat bloß Aehnlichkeit mit derselben. Die Allegorie wählt ein Bild, in welchem sich Eigenschaften oder Züge finden, die dem Gegenstande, welchen sie darstellen will, ähnlich sind. Sie hält meist diesen Gegenstand entfernt und überläßt es dem Leser, ihn zu entdecken. Die Vision wählt nicht immer ein Bild. Sie stellt sehr oft den Gegenstand selbst unmittelbar dar. Sie sezt auch meist die Erklärung selbst hinzu. Der allegorische Dichter schildert ferner oft sein Bild, wie etwas Abwesendes, übrigens seinen Lesern sehr wohl Bekanntes, der Seher schaut es unmittelbar an. Jener befindet sich daher in einem natürlichen Zustande, dieser ist entzükt, oder in eine andre Region versezt, oder träumt er.

Die Vision ist aber auch nicht bloß Anschauung dessen, was eben so geschehen wird, wie es erschienen war 61). Ihr Feld ist noch weiter ausgedehnt. Sie stellt nicht nur Begebenheiten, sondern auch Ideen, Lehren, Befehle — nicht nur Zukünftiges, sondern auch Gegenwärtiges und Zukünftiges dar.

Das Charakteristische der Vision ist offenbar die unmittelbare Anschauung und der ausser-or-

61) *Macrob.* in Somn. Scip. L. I. c. 3. Visio est, cum id quis videt, quod eodem modo, quo apparuerat, eveniet.

ordentliche Zustand des Dichters, dem entweder die Gegenstände selbst, die er vorstellen will, oder Bilder derselben so vorschweben, wie wenn sie auf seine Sinne wirklich Eindruck machten.

Folgende Classificationen und Bemerkungen, die bloß aus der vollständigen Uebersicht der prophetischen Visionen abstrahirt sind, werden ihre Natur noch mehr aufschliessen.

I. In Ansehung des Zustands des Sehers sind es

a) entweder Visionen im wachenden, aber ausserordentlichen Zustande. Der Prophet fühlt sich so begeistert, daß er die Gegenstände, die er schildern will, sieht und hört — daß er sich an einen andern Ort versetzt glaubt.

b) oder Visionen im schlafenden Zustande — Traumgesichte.

In der ersten Gattung sind die Bilder meist natürlicher und Zusammenhängender — in der zweiten abentheuerlicher, freier und wundervoller.

II. In Ansehung der Gegenstände und Bilder, die dem Seher vorschweben.

a) entweder sieht er die Begebenheiten selbst vor seinen Augen vorgehen, oder

b) Zeichen dieser Begebenheiten. Diese Zeichen sind

1. entweder aus der Natur hergenommen oder

2. aus dem Reiche der Kunst, oder

3. willkührlich zusammengesetzt, Wundergestalten, oder

4. symbolische Handlungen

Man könnte in dieser Rücksicht die Visionen in simple historische, in allegorisch-historische und in symbolisch-historische unterscheiden.

III. In Ansehung der Sachen, welche durch die Visionen vorgestellt werden

a) entweder Begebenheiten

1. vergangene
2. gegenwärtige
3. zukünftige

b) oder Ideen

1. Lehren und Ermahnungen
2. Vorschriften und Befehle Gottes

IV. In Ansehung der Zusammensetzung sind die Visionen

a) entweder kurze, einfache, schnell vorübergehende oder

b) zusammengesetztere Gemählde, oder

c) grosse Schauspiele, die sich in kein Gemählde bringen lassen, weil sie successive Handlungen vorstellen,

d) oder mehrere Visionen, die in Eine verbunden sind, und die sich zuweilen in einer Gallerie mehrerer Gemälde vorstellen liessen.

V. In Ansehnug der Bedeutung und Erklärung der Visionen lassen sich folgende Unterschiede machen

a) einige sind so deutlich, daß sie für den Seher eben so wenig einer Erklärung bedurften, als sie es jezt für den Leser bedürfen. Sie führen daher keine Erklärung bei sich.

b) bei einigen versteht der Seher den Sinn sogleich — bei andern sieht er ihn erst ein, wenn er von der Entzükung oder dem Traume erwacht ist.

c)

c) Einige werden von Jehova selbst, andere von Engeln, andere vom Propheten erklärt.

d) Die meiste Visionen haben nur Einen Hauptsinn, so wie auch nur Ein Hauptbild zur Seite anderer Nebenbilder in ihnen erscheint. Doch findet sich auch manchmal der Fall, daß entweder Ein Hauptbild von verschiedenen Seiten dargestellt und betrachtet wird, und daher auch mehr als Einen Sinn hat — oder daß auch mehrere Bilder in Einer Vision vorkommen, die einen verschiedenen Sinn haben und von denen keines Hauptbild ist.

d.) Bei einigen Visionen wird die Erklärung mit ein paar Worten gegeben, bei andern ist sie ausführlich.

VI. In Ansehung der handelnden Personen, die in einer Vision auftreten und gegenwärtig sind, lassen sich folgende Unterschiede machen

a) zuweilen ist der Prophet allein, und beobachtet bloß, was vor seinen Augen vergeht, mit dem Bewustseyn, daß Gott es sei, der ihm die Erscheinungen vorführe.

b) zuweilen handelt Jehova selbst in den Visionen. Er führt den Propheten von einer Stelle an die andere, er spricht mit ihm, er verrichtet vor ihm symbolische Handlungen u. s. w.

c) oft treten auch Engel zugleich auf, die entweder bloß auf Gottes Befehl oder auch unabhängiger von ihm handeln.

d) Zuweilen erscheinen auch wirklich existirende Personen in den Visionen und mischen sich unter die Engel und die allegorische Gestalten. Zuweilen sieht der Prophet sich selbst handeln.

Ausser diesen Eintheilungen, die nicht etwa aus einem ästhetischen Systeme herbeigetragen, sondern aus den Visionen selbst entwickelt sind, fliessen noch folgende Bemerkungen aus eben denselben.

Diese Dichtungsart hat offenbar, wie jede andere, ihre verschiedene Epochen und Stufen von Vollkommenheit gehabt. Wir haben daher ihre verschiedene Abstuffungen und Formen bei jedem einzelnen Propheten bemerkt, und damit zugleich die Geschichte derselben entworfen. Es muß aus derselben deutlich wer-

den, daß vorzüglich die Lage, der Gesichtskreis, das Genie eines Propheten, nebst den Mustern, die er schon vor sich hatte, den unterscheidenden Charakter seiner Visionen bestimmen.

Dieser Charakter aber, so wie überhaupt das Große und Erhabene einer Vision liegt nicht so wohl in ihrem Detail, und in der sie begleitenden Deutung, als in ihrem Umrisse, in ihrer Form im Grossen, so wie sie bei jeder Vision in der vorhergehenden Abhandlung gezeichnet sind.

Obschon in den Visionen manches ohne besondere Bedeutung ist und bloß zur Verzierung gehört, so ist doch kein Zug in denselben müssig. Er dient doch wenigstens dazu, dem Gemälde entweder mehr Feierlichkeit oder Zusammenhang oder täuschende Wahrscheinlichkeit zu geben.

Man hat oft gesagt: Visionen seien bloß Gemälde, wo statt der Farben Worte gebraucht werden, beide seien sich in jeder Rücksicht vollkommen ähnlich und jede Vision müsse sich in ein Gemälde bringen lassen. Diese Bemerkung ist nicht ganz richtig. Der gute historische Maler wählt nur einen interessanten Moment einer Handlung, der auf das was vorhergieng

und was nachfolgen wird, leicht schliessen läßt 62). Der Seher mahlt oft, wie sich aus unsrer bisherigen Entwicklung zeigt, eine ganze Reihe von Handlungen in Einer Vision. Sein Product gleicht mehr einem Drama, als einem Gemälde. Höchstens liesse es sich in eine Suite von Gemälden bringen — aber auch nicht mehr und nicht weniger als z. E. die Iliade, als jedes historische Gedicht, ja als jede Geschichte. Es gehört daher nicht zum unterscheidenden Character der Vision überhaupt, daß sie sich jedesmal in ein Gemälde bringen läßt.

Es kömmt noch hinzu, daß die Vermischung wirklicher und allegorischer Personen in der Vision nicht nur sehr erlaubt, sondern auch zuweilen eine Tugend, hingegen in der Malerei unangenehm und beleidigend ist 63). Wenn z. B. Ezechiel einmal neben den Cheruben Männer erblickt, die wirklich zu Jerusalem leben, und einen derselben todt niederfallen sieht, oder wenn Zacharias den Hohepriester Josua neben seinem Ankläger aus dem Geisterreiche stehen sieht, so wird niemand dadurch beleidigt. Wenn aber Rubens in der Gallerie Luxenburg zu Paris die Geschichte der Maria von Medicis

62) s. Lessings Laocoon.

63) *Home's* Principles of criticism, Ch. 20.

mit einer beständigen Vermischung wirklicher und allegorischer Personen darstellt und neben den wirklichen Helden der Geschichte bald diese bald jene Person aus dem mythologischen Himmel erscheinen läßt, so kann man sich auch mitten unter der Bewunderung des Genie's des Mahlers nicht enthalten, seinen Geschmack sehr mittelmässig zu finden.

VII.

VII.

Bemerkungen
über
Stellen des Jeremias.

Jeremias ist einer derjenigen Propheten, welche in unsern Zeiten am wenigsten bearbeitet worden sind. Vermuthlich kommt dieß daher, weil man ihn für so leicht hält, daß man kaum etwas mehr in demselben aufzuklären zu können glaubte, und weil man von seinem poetischen Genie eben keine grosse Begriffe hatte. Ein wiederhohltes Studium dieses Propheten hat mich gelehrt, daß noch viele Stellen desselben kritische und exegetische Erläuterung bedürffen und daß er bei all seinen Nachahmungen vorhergehender Propheten, bei all seinen Wiederhohlungen doch auch sein eignes poetisches Verdienst hat, das ausgezeichnet zu werden verdient. Ich habe daher schon in einigen vorhergehenden Abhandlungen Stellen desselben zu erläutern gesucht. Hier setze ich noch einige Erläuterungen einzelner Stellen theils mit theis ohne Uebersetzung hinzu.

Das zweite Kapitel enthält wirklich ein vortrefliches Stück. Es steigt von sanfter Empfindung zu lyrischer Stärke und Feierlichkeit

auf. Es enthält manche überraschende Uebergänge und kühne Bilder. Die Abwechslung der redenden Personen und der Apostrophen giebt dem Ganzen Leben und entschädigt für die etwas gedehnte Länge des Stücks.

Israel wird hier an die ehmalige Wohlthaten Gottes und das zärtliche Verhältniß zwischen Jehova und ihm rührend erinnert, seine Untreue, seine Verirrungen, sein sträfliches Vertrauen auf die Hülfe der Assyrier und Egyptier wird ihm stark vorgeworfen und von eben diesen Völkern ein feindlicher Einfall gedroht. Zuerst spricht Jehova:

II, 1. 2.

Eingedenk bin ich deiner frühen
Liebe,
Deiner Zärtlichkeit in unsrer ersten
Verlobungszeit,
Da du an meiner Hand die Wüste,
Das unbebaute Land durchwandeltest.

3. Da war Israel Jehoven heilig,
Der geliebte Erstling seiner Früchte,
„Wer davon ißt, sprach Jehova,
ist strafbar,
Und Unglück treffe ihn"!

4. Hört Jehova's Wort, ihr Jacobiten,
Und alle Familien Israels!

5. „Wenn, spricht Jehova, haben eure
Vorväter
Mich treulos gefunden?
Daß sie mich verliessen und — die
Thoren! —
Thörichten Gözen anhiengen!

6. Daß sie nicht mehr fragten:
Wo ist Jehova?
Der uns aus Egyptenland befreite,
Der uns durch die Wüste führte,
Durch das unfruchtbare, dürre,
Gefahr- und grauenvolle Land.
Wo kein Wanderer, kein Bewoh-
ner sich zeigt.

7. Ich Jehova, führte euch in ein geseeg-
netes Land,
Seine Früchte und Güter zu geniessen.
Ihr aber befleckter mein Land,
Mein Lieblingsland entheiligtet ihr.

8. Die Priester fragten nicht mehr nach
Jehova,
Die Gesezkundige kannten mich nicht,
Die Volksführer waren von mir ab-
gefallen,
Die Propheten weissagten in Baals
Namen,
Und verliessen sich — auf nichtige
Götter!

9. Daher will ich fortfahren, euch
Und eure Enkel zu strafen

10. Geht hin in die ferne Ritthäerinsel
Sendet hin in der Gedarener Land 1).
Und seht und bedenkt, ob je, so was geschah?

11. Hat je ein Volk seine falsche Götter mit andern vertauscht? —
Und mein Volk vertauscht seinen höchsten Ruhm mit einem Undinge?

12. Staune, erzittre, verdunkle dich, Himmel!

13. Denn zweifach sündigte mein Volk:
Mich nie versiegende Quelle verliessen sie,
Und gruben sich selbst Brunnen 2),
Zerbrechliche Brunnen, die kein Wasser halten.

14.

1) Diese zwei Nationen werden bloß statt entfernter, barbarischer Nationen überhaupt genannt, welche die Kenntniß des wahren Gottes nicht hatten.

2) בארות eigentlich Zisternen, die unten ausserordentlich geräumig waren und oben spitz zugiengen. Zuweilen wurden sie ausgemauert oder in Stein gehauen. Wenn sie nun eine Oeffnung oder Ritze bekamen, so war das Wasser verloren. So thöricht es ist, eine lebendige Quelle statt einer mit Regenwasser angefüllten und noch dazu verbrechlichen Zisterne zu vertauschen, so thöricht war es, daß Israel seinen Gott mit Gözen vertauschte.

14. Ist dann Israel ein Sclave?
Zum Sklaven gebohren 3)?
Warum sank es so tief herab?
15. Löwen brüllen über ihm 4),
Laut erschallt ihre Stimme

Ue-

3) Dieser V. hängt genau mit dem vorhergehenden zusammen. Durch seine Thorheit kam Israel in Abhängigkeit von andern Völkern, wozu es doch gar nicht bestimmt war. Dieß wird schön in eine Frage ausgedrückt.

4) Jeremias liebt Bilder, die vom Löwen hergenommen sind, aber er braucht sie in verschiedenem Sinne. Hier wird der Löwe in dem Augenblicke vorgestellt, wo er seine Beute gehascht hat und brüllt, und wird dadurch Bild des siegreichen, zerstörenden Feinds. V. 30. wird das tödtende Schwerdt dem Löwen verglichen. IV, 7. ist der Löwe, der sich aus seinem Dickigt erhebt und verderbend umher zieht, ein Bild des Königs von Babylon, der sich wider Jerusalem aufmacht. XII, 8. ist das Brüllen des Löwen nicht ein Bild der Grausamkeit und des Schrekens, sondern des trotzigen und widersetzlichen Betragens der Israeliten gegen Gott. XXV, 38. herrscht nicht, wie man gewöhnlich glaubt, die Vorstellung, daß Jehova sich wider sein Volk erhebe, wie ein Löwe der von seinem Lager aufsteht und auf Raub ausgeht. Das Lager des Löwen ist hier Jerusalem selbst. Bisher ruhte Jehova in demselben und machte es sicher und furchtbar. Jezt verläßt er es und giebt die Stadt ihren Feinden Preiß.

Ueber den zerstörten, brennenden
Städten 5)!

16. Auch dir Juda! werden Noph
Und Tachpanes den Nacken zertre-
ten 6)!

17. Hast du dir das nicht selbst zugezo-
gen?
Verliessest du nicht dem Herrn,
Zu der Zeit, da er dich selbst
Auf den rechten Pfad zurückführen
wollte?

18. Warum bist du nun auf dem Weege
nach Egypten,
Um dich mit dem Wasser des Nils
zu erquicken 7)?
Warum willt du nach Assyrien zie-
hen,
Um deinen Durst mit dem Wasser
des Euphrats zu löschen?

19. Dein eigener Frevel wird dich züch-
tigen,

Deine

5) נצתה ist ohue Zweifel die richtige Lesart und die andere נצתו, der auch die LXX folgen, bloß aus Unwissenheit entstanden s. *Schultens* ad loc. Ueber die in der Uebersetzung angenommene Bedeutung s. *Venema* p. 37. und *Schroeder* Origg. c. 7.

6) ירעוך ist ohne Zweifel zu lesen יְרֹעוּךְ

7) Um dort Hülfe zu suchen.

Deine Treulosigkeit dich strafen.
Sehen, fühlen wirst du,
Daß mich deinen Gott, verlassen,
Mich den Allmächtigen nicht gefürchtet zu haben,
Quelle deiner Leiden, deines Jammers war.

20. Von jeher zerbrachst du dein Joch,
Zerbrachst du deine Bande und sprachst 8):
"Ich will nicht Sclave seyn" 9)!
Und jeder Hügel, jeder grünende Baum
Ward Zeuge deiner schaamlosen Lüste.

21. Ich pflanzte dich einen gesunden ächten Weinstock;
Wie biß du nun zu einem fremden Weinstock ausgeartet 10)?

22.

8) שברתי und נתקתי ist ohne allen Zweifel die 2. Person, nicht die erste s. *Aurivillii* Dissertatt. edit. *Michaelis*. Goettingae 1790. p. 576. ff.

9) Die angenommene Lesart אעבד hat nicht nur die 70. den Syrer und den Hieronymus, sondern auch den ganzen Zusammenhang für sich. אעבר liest der Chaldäer und eine grosse Anzahl von Mss. bei Kennikot und de Rossi. Doch sagt der letzte T. III. p. 66. "Maior et melior Codicum pars Sequitur Chediv".

10) איך נהפכת לי סורי הגפן נכריה Das Wort סורי kommt sonst nicht vor. Es ist ohne

22. Wäschest du dich auch mit Potasche
Und reinigtest dich mit Seife,
So ist doch deine Sünde vor mir
aufbewahrt 11).

23.

ohne Zweifel kein Adjectiv, sondern ein Substantiv, das durch degenerationes übersetzt werden muß. Michälis verbindet das ה in הגפן mit dem unmittelbar vorhergehenden סורי und liest also סוריה: welches er mit dem Arabischen شرية vergleicht und durch Coloquinten übersetzt. Allein **Aurivillius** a. a. O. S. 583. erinnert, daß es ungewiß *sei*, ob jenes Arabische Wort die Coloquinte bezeichne, welche bei Avicenna und in Forskals Flora andere Namen führe. נכרי vereinigt die Bedeutungen von **unedel, falsch, unächt, fremd**.

11) Die Bedeutung von נכתם ist noch so viel als unbekannt: denn die gewöhnliche Erklärungen, die man z. E. in der Haller Bibel bei dieser Stelle und bei Aurivillius l. c. findet, sind blosse Vermuthungen. Die Bedeutung: **befleckt**, welche die meisten annehmen, ist bloß aus alten Uebersetzungen genommen und schickt sich auch nicht einmal an unserer Stelle: Denn נכתם עונך kann nicht heissen: "**Du bist mit Sünden befleckt** — sondern: **Deine Sünde ist befleckt** — was aber sinnlos ist. Wenn man die Erklärung annimmt: "**Deine Sünde ist tief eingedrückt, hat dich mit Narben bezeichnet**" so schickt sich dieß nicht zum Zusammenhange: denn Narben können freilich nicht weggewaschen werden: dieß versteht sich von selbst. Auf diese Art würde also mit dieser **Vergleichung** — nichts gesagt. Ich nehme

es

23. Wie kannst du sagen: "Rein bin ich!
Rein vom Gözendienste"? —
Denke an deinen Weeg im Thale 12)
Erinnre dich was du da gethan hast.
Die junge Kameelin 13) lauft rasch
Auf verschlungnem Pfade hin und
her —

24. Die Waldeselin, der Wüste Tochter, schnaubt
In wilder Brust und wer hemmt
Ihren unaufhaltsamen Begattungstrieb 14)?

So

es so: "Deine Sünde ist bei mir aufbewahrt, wenn du dich gleich von derselben reinigen könntest" Die Vorstellung daß Gott die Sünde bei sich aufbewahre d. h. nicht vergesse, sondern sich die Strafe vorbehalte, kömmt öfters bei den Hebräern vor z. E. Hiob 21, 19. כתם kann nach dem Arab. كتم abscondidit, clausit heissen. Es scheint mit חתם wo nicht einerlei, doch verwandt zu seyn.

12) Das Thal Hinnom VII, 32. XXXII, 35.

13) בכרה Aq. Sym. Theod. δρομας κουφη. Eben so der Chaldäer nach der wahren Lesart אנקא *Aurivillius* p. 588. Daß der Arabische Sprachgebrauch auf eben diese Bedeutung führe, hat Bochart Hieroz. L. II. c. 3. erwiesen.

14) תאנתה heißt hier wohl nicht, wie man gewöhnlich übersetzt: occursus, sondern Brunst, Geilheit, vom Arab. اني s. *Schultens* ad Prov. XII, 21.

So du — Wer deiner begehrt,
Findet dich in verbotner Lüste Gluth —

25. Halt! Schaamlose, unersättliche Buhlerin" 15)
"Umsonst 16) — sagst du — Nein! — Laßt mich,
Ich buhle gern mit Fremden" —

26. Wie der Dieb zu Schanden wird,
Wenn er ergriffen wird,
So sollen die Israeliten, ihre Könige, ihre Fürsten,
Ihre Priester und Propheten zu Schanden werden.

27. Zum Baume sagen sie:
Du bist mein Vater!
Zum Steine: Du hast mich gezeuget!
Mir wenden sie den Rücken, aber im Unglücke
Rufen sie mir zu: "Auf, und rette uns"!

24.

15) Eigentlich "ziehe deine Schuhe nicht aus und lösche deinen Durst nicht" Ausdrücke, deren Bedeutung bekannt ist s. *Schultens* Origg. L. I. p. 202.

16) Eigentlich: Es ist aus! Es ist vorbei"! — Es bedarf kaum einer Erinnerung, daß diese ganze Beschreibung einer schamlosen Buhlerin bloß die Abgötterei Israels stark und lebhaft ausdrücken soll.

28. "Wo sind aber nun deine Götter,
Die du dir gemacht hast?
Jezt mögen sie dich retten:
Denn ihrer sind so viel als deiner
Städte!
29. Warum macht ihr mir Vorwürffe.
Seid nicht ihr alle von mir ab-
gefallen?
30. Umsonst droht' ich euch Untergang
und Tod 17)
Ihr liesset euch nicht bessern,
Und wie ein würgender Löwe
Fraß euer Schwerdt meine Pro-
pheten.

Hier muß man wie öfters in den Prophe-ten eine Pause annehmen. V. 31. folgt ein neuer Aufruf und der Prophet fährt mit neuer Kraft zu reden fort.

31. Höre, Geschlecht! höre Jehova's
Wort:
"War ich etwa für Israel wie ein
ödes

Un-

17) הכיתי heißt hier nicht: ich tödtete — sondern: ich ließ euch Tod durch meine Propheten drohen. Dieß lehrt der ganze Zusammenhang des Verses, auch ist eine solche Art, sich auszudrücken, in den Propheten sehr gewöhnlich z. E. Jer. 1, 10.

Undankbares, trauriges Land?
Warum sagen sie denn: Wir wollen frey seyn 18)
Und nicht zu Jehova zurükkehren?

32. Vergißt die Braut ihres Schmucks,
Das verlobte Mädchen ihres Gürtels? —
Wie lange schon hat mich mein Volk vergessen! —

33. Geschickt bist du, der verbrecherischen Liebe verbotne Weege zu finden 19).

34.

18) רדנו eigentlich: Wir wollen herumschweifen". Diese Bedeutung haben *Schultens* ad Harir. Cons. und *Schroeder* Origg. Hebr. c. I. p. 9. erwiesen.

19) אהבה heißt hier nicht die Liebe Gottes, wie nach Venema beinahe alle Ausleger annehmen, sondern die Liebe des Mädchens zu fremden Liebhabern, d. h. die Anhänglichkeit des Volks an fremde Götzen. מה תיטבי דרכך kann auch nicht, wie abermals gewöhnlich mit Venema angenommen wird, darauf gehen, daß das Mädchen sich schmücke, um Gott zu gefallen. Der Ausdruck kann nicht anders heissen, als; seinen Weeg gut einrichten, den rechten Weeg finden, oder die rechte Mittel wählen, um seine Absichten zu erreichen. לכן kann bei unsrer Erklärung seine gewöhnliche Bedeutung behalten. Weil du der verbotenen Liebe so geschickt zu pflegen waist, so sind deine Weege böse. את־הרעות למדתי את־דרכיך übersetze ich Wort für

Wort

34. An deines Kleides Saum klebt das
Verbrechen,
Klebt das Blut der Armen,
Der Unschuldigen Gewürgten 20)
Gegen die kein Verbrechen zeugte.

35. Doch sagst du 21): "Schuldlos bin
ich —
Er wende seinen Zorn von mir"!
Aber diß verurtheilt dich, daß du
leugnest
Gesündigt zu haben.

36. Warum schweifst du stets hin und her
Auf ungewissem Weege 22)?
Beschämt, wie du von Assyrien
zurükkehrtest,

Z 2 Wirst

Wort so: assueta es criminibus quoad vias tuas. So braucht man die auch von Dathe angenommene künstliche und sprachwidrige Erklärung Venema's nicht.

20) Sind entweder die unschuldige Kinder, die dem Moloch geopfert wurden, oder, was mir noch wahrscheinlicher ist, die Propheten, welche als Märtyrer für die Wahrheit bluteten.

21) Die lezte Worte des 34. V. כי על כל—אלה müssen zum 35. V. gezogen werden. על heißt hier: non obstante, quamuis s. *Schultens* ad Iob. X, 7.

22) Warum schmeichelst du bald den Egyptiern bald den Assyriern?

Wirst du auch von Egypten zurük-
kehren —
37. Verzweiflungsvoll die Hände rin-
gend
Wirst du zurükkommen — denn Je-
hova spottet
Deiner Hoffnungen und vereitelt sie.

III. 1-4.

Die fünf ersten Verse des 3ten Kapitels scheinen noch zum vorhergehenden Stück zu gehören 23).

Ein Mann verstößt seine Frau
Sie verläßt ihn und heurathet einen
andern —
Wird er sie je wieder aufnehmen?
Du, Israel, hast siebenfach die Ehe
gebrochen,
Du hast mit vielen Liebhabern ge-
buhlt —
Doch kehre wieder zu mir zurück! —
2. Hebe deine Augen auf zu den Höhen,
Sage, wo schändetest du nicht deine
Unschuld?
Auf den Weegen lauertest du —

Da

23) לאמר das zu Anfang dieses Kapitels steht scheint bloß eine Abkürzung des gewöhnlichen Ausdrucks: ויהי דבר יהוה אלי לאמר zu seyn, der aber nicht immer anzeigt, daß eine neue Rede anfängt.

Da harrtest du, wie der Araber in
der Wüste 24),
Und befleckrest das Land
Mit verbrecherischer Unzucht.

3. Früh- und Spatregen blieben aus —
Doch zeigtest du die freche, schaam-
lose Stirne!

4. Damals schriest du zu mir:
"Mein Vater! Du meiner Jugend
„Gefährte!
„Willt du ewig mir zürnen?
„Soll ewig deine Rache mich drü-
„cken"?
Du sagtests und verdoppeltest deine
Verbrechen 25)!

III, 8. וארא Schon Houbigant sagt:
Persona ista prima non habet in oratione vllam consequentiam, vt non mirum sit omissum fuisse hoc verbum et a vulgato & a Syro. Graeci interpretes και ειδον quod licet con-

24) Es ist bekannt, daß die Araber den Raub für ein Geschenk Gottes halten. Wie ein Araber am Weege auf Raub lauert, so lauert das buhlerische Weib auf Männer — ein Bild der grösten Schaamlosigkeit!

25) Wie eine ungetreue Gattin suchtest du mich zu hintergehen. Du wolltest mich überreden, als liebtest du mich und zu eben der Zeit begiengst du neuen Ehebruch.

conuertere per tertiam personam: *viderunt.* Est vt scripserint *και ειδεν et vidit* ex scriptione וירא ה quam reuocamus" Michälis Orient. Bibl. XVII. p. 160. und Dathe lesen ותרא Allein diese Lesart hat keinen kritischen Grund für sich. Es ist eigentlich nicht Lesart sondern bloß Conjectur. Weil man וארא nicht mit dem Zusammenhang zu reimen wußte, so verwandelten es einige in ותרא (das sich übrigens nur in Cod. Kenicot. 187. findet) und andere liessen es gar aus. Houbigant irrt sich übrigens, wenn er glaubt, daß es die Syrische Uebersezung gar nicht habe. Sie hat es am Ende des vorhergehenden Verses, wohin es meines Erachtens auch gehört. Auf diese Art erhalten wir folgenden Sinn:

7. Ich sagte zu Israel: "Kehre zurück zu mir" —
Und — sie kehrte nicht wieder —
Ihre treulose Schwester Juda sah' es,
Und — ich sah es —

Man muß bemerken, daß das Sehen Jehova's ראה zuweilen seinen verachtenden, unwilligen Blick 26), seinen Zorn, seine Strafe ausdrückt. Man könnte also übersezen: Ich blikte unwillig auf sie, ich strafte sie. Auf diese Art würde V. 7. mit V. 8. schön zusammenhängen.

8.

26) *Schultens* ad Iob. VIII, 17.

8. Denn ich verwarff, ich verstieß
die Abtrünnige, Israel.

Es gibt aber aber noch einen andern Ausweeg. Man könnte entweder punctiren וָאֵרָא "ich ließ mich sehen, ich erschien" nämlich, um sie zu strafen — oder וָאַרְא Im lezten Falle müßte man subintelligiren יהודה "Ich ließ Juda sehen oder ich zeigte ihrer Schwester Juda, wie ich Israel verstossen hatte". Welche von diesen Erklärungen man nun wähle, so ist deutlich, daß es gar keiner Veränderung der Lesart bedarf.

III, 23. אכן לשקר מגבעות המון הרים
אכן ביהוה תשועת ישראל

Venema übersezt: Certissime purus fucus ex collibus, vertigo aſtuans montes; certissime in Iehova Deo noſtro ſalus Iſraelis. Diß soll so viel heissen: Die Hügel seien etwas Nichtiges, Eitles, insofern man von den darauf befindlichen Gözen keine Hülffe erwarten könne und die Berge dienen nur dazu, das Herz zu erheben. Diese unnatürliche und durch den biblischen Sprachgebrauch nicht erweisliche Erklärung haben ihm die Neuere nachgeschrieben. Ich erkläre diesen Vers aus dem 24. wo die Israeliten bekennen, daß von jeher der Gözendienst ihre Schaafe, ihr Vieh aufgezehrt

 d.

d. h. gemacht habe, daß ihre Viehzucht nicht gediehen sei. המון הרים verstehe ich von den zahlreichen Heerden auf den Bergen. Der Sinn ist

Umsonst erwartet man von den Hügeln

D. h. von dem Orte her wo die Gözenbilder aufgestellt sind, oder von den Gözen selbst

Die zahlreichen Heerden der Berge.

Wenn es aber erlaubt wäre, bei הרים das מ aus מגבעות zu wiederhohlen, so könnte man auch so übersezen:

Umsonst erwartet man Ueberfluß
Von den Hügeln, von den Bergen.

IV, 1. 2. muß ohne allen Zweifel noch zum vorhergehenden Stück gezogen werden. Hingegen dünkt es mich unnöthig zu seyn, bei V. 5. einen neuen Abschnitt anzufangen, wie die meisten Ausleger behaupten. Wenn man V. 3. und 4. als ein besonders Stück betrachtet, so steht es zu abgebrochen da und ist hier desto unerwarteter, da an dieser Stelle keine Spur ist, daß etwa einzelne Fragmente ähnlichen Innhalts neben einander gestellt wären. V. 3. und 4. als Anhang zum vorhergehenden Stücke zu betrachten, geht nicht wohl an. Jenes Stück endigt sich gerade so, wie sich gewöhnlich solche Orakel zu endigen pflegen, mit einer

Aus-

Aussicht auf die unter den Israeliten herrschende reine Gottesverehrung und dem damit verbundenen Seegen. Ich verbinde V. 3. und 4. mit dem folgenden Stücke. Der Zusammenhang läßt sich leicht finden. Der Sinn des 3. und 4. V. ist dieser: Bessert euch, damit ihr nicht gestraft werdet! Nun wird V. 5. die Strafe als anbrechend dargestellt. Man muß sich also zwischen V. 4. und 5. natürlich hinzudenken: Aber ihr bessert euch nicht, also — — Wir geben diß schöne Stück in einer Uebersezung:

3. Jehova spricht zu den Bewohnern
Jud'as und Jerusalems:
"Pflügt euer Feld und sät nicht unter Dornen 27)!
4. Beschneidet euch, beschneidet eure Herzen,
Damit mein Zorn nicht einem Feuer gleich ausbreche,
Und nicht unauslöschlich lodere
Um eurer Verkehrtheit willen —
5. Verkünders in Juda und ruft's zu Jerusalem,
Ruft es laut unter Trommetenschall,
Daß sie die festen Städte beziehen!

 6.

27) Ehe ihr sät, müßt ihr vorher das Feld umackern, damit der Saame gedeihen könne d. i. ihr müßt euch wahrhaftig bessern.

6. Steckt ein Signal auf zu Zion,
Auf und säumet nicht!
Denn Verderben und Elend
Führ' ich von Mitternacht über euch her!

7. Der Löwe erhebt sich aus seinem Dickigt 28);
Und wandelt völkerverderbend umher.
Er wird dein Land verwüsten —
Und deine Städte werden in Feuer auflodern
Und verlassen seyn.

8. Legt die Trauerkleider an,
Weinet und wehklaget:
"Ach! Gottes Zorn ligt schwer auf uns"!

9. Alsdann wird der König
Und die Häupter des Staats muthlos
Die Priester werden bestürzt seyn!
Und die Propheten verstummen"!

10. So sprach Jehova, ich aber antwortete:
"Ach! Herr, so liessest du dann täuschen diß Volk,
Täuschen Jerusalem? Du liess'st Frieden verkünden —

Und

28) Der Löwe aus Norden ist der König von Babylon.

Und siehe! das Schwerdt reicht an
ihr Leben":

11. Zu jener Zeit wird man ihnen verkünden 29):
"Ein Wind, der die Hügel kahl
macht 30),
Der wüste Sohn, ist auf dem Weege
zu dir,
Nicht um den Spreu zu zerstreuen,
Und vom Korne zu scheiden.

12.

29) Hier redt Jehova wieder.

30) Der Ostwind, von dem an so vielen Stellen die Rede ist, der sonst קדים heißt und aus der arabischen Wüste kommt 1 Mos. XLI, 6. 23. Jes. XXXVII, 8. Jer. XVIII, 17. Ezech. XVII, 10. 19. Hos. XIII, 15. Er scheint von den sogenannten Samum oder Selafat Ps. XI, 6. noch verschieden zu seyn. צח wird gewöhnlich durch tendens, nitens übersezt. Venema: ventus nitens collium. Dathe: ventus tendens per deserti cacumina. Diese Bedeutung läßt sich weder aus andern Stellen, wo diß Wort vorkömmt, noch aus der Analogie anderer orientalischen Sprachen, noch aus den Zusammenhange erweisen. שפים muß der Sprache nach von צח regiert werden. Nun hat צח in den meisten Stellen, wo es vorkömmt, die Bedeutung von Trockenheit von dem was dürr oder kahl ist, gewiß. Auch im Arabischen hat es diesen Sinn s. bei Ezech. XXIV, 7. Dieser Ostwind macht die Hügel insofern eben oder kahl, als er die Pflanzen verbrennt, und sie auf diese Art zur Erde nieder beugt.

12. Ein gewaltigerer Wind steht mir zu Gebot,
Spricht Jehova, und dann will ich sie richten"!
13. "Siehe! Wolken gleich erhebt er sich 31)
Sein Wagen rollt gleich einem Sturme daher,
Seine Pferde schneller als Adler —
Wehe uns — Wir sind verloren"!
14. So reinige dann dein Herz vom Bösen, Jerusalem!
Um dich zu retten — Wie lange wirst du
Gedanken hegen, die dich ins Elend stürzen 32)?
15. Schon höre ich die Stimme des Boten von Dan her,
Des Unglücksboten von den Gebirgen Ephraims her 33).

16.

31) Hier redt das Volk, so wie V. 14. Jehova.

32) תלין—מחשבות der von Erpenius sogenannte Dualis inhumanus, Grammat. ar. ed. Schultens p. 195. Uebrigens ist der Ausdruck: תלין מחשבות אונךְ verschiedener Erklärungen fähig a) Wie lange wirst du mit bösen Gedanken umgehn? b) wie lange wirst du glauben, daß du dich auf deine Kräfte verlassen könnest c) Wie lange wirst du Gedanken hegen, die dich ins Elend stürzen?

33) Dan und Ephraim lagen beide Jerusalem gegen Norden.

16. Sagts den Völkern, rufts laut zu Jerusalem:
"Es kommen Wächter aus dem fernen Lande,
Sie werden ihre Stimme gegen Juda's Städte erheben!
17. Wie Feldwächter werden sie sie von allen Seiten umgeben,
Denn wieder mich empören sie sich 34)!
18. Das ist deiner Werke, deiner Verkehrtheit Frucht,
Bitter ist sie und droht deinem Leben".
19. "O des innern, zerreissenden Schmerzes 35)
O der bangen Erwartung!
O mein Innerstes! Mein pochendes Herz!
Ich kann nicht schweigen 36) —
Hört der Trommete Hall
Und des Kriegs Geräusch! —

20.

34) Diß ist bittre Ironie. "Es kommen Wächter, (נצרים) Feldwächter um etwa Vögel und Raubthiere abzuhalten? nein! um die Felder einzunehmen und zu verwüsten".

35) Das Bild der bittern, gefährlichen Furcht geht hier fort. Uebrigens scheinen mir diß nicht Worte des Propheten zu seyn, wie viele glauben, sondern eines aus dem Volke oder der personifizirten Stadt Jerusalem.

36) Ich muß meinen Schmerz ausschreien.

20. Schlag auf Schlag! — Verwüstet
ist das Land umher!
Bald werden auch meine Gezelte
weggerissen werden 37).

21. Wie lange werd' ich jene Kriegs-
zeichen sehn,
Wie lange hören der Trommete
Klang"?

22. „Ja, thöricht ist mein Volk,
Mich ehren sie nicht —
Die thörichte, unweise Söhne —
Klug für's Böse, ungeschickt zum
Guten"!

23. Ich betrachte das Land — es ist wüst
und leer 38)!
Die Himmel — ihr Licht ist ausge-
löscht!

24. Ich betrachte die Berge — sie beben!
Die Hügel — sie zittern!

25. Ich sehe mich um — da ist kein
Mensch,
Und alle Vögel sind entflohn!

26. Das Paradies ist zur Wüste worden
Und der Zorn des Allmächtigen hat
die Städte aufgezehrt"!

27.

37) Bald werde auch ich sterben müssen.

38) Hier spricht der Prophet, so wie V. 22. Jehova.

27. Ja, sagt Jehova, verwüstet soll es
werden das Land! —
Doch will ich es nicht ganz aufreiben.

28. Was ich beschlossen habe, bleibt
Und ich werde meinen Sinn nicht
ändern —
Deswegen trauert die Erde,
Und der Himmel ist verdunkelt!

29. Vor des Reiters und der Bogen-
schützen Lerm
Flieht jede Stadt 39) — Sie fliehen
in die Wälder,
Sie steigen die Berge hinan —
Verlassen sind die Städte
Und haben keinen Bewohner mehr!

30. Und du Entstellte! was willst du
machen?
Bekleide dich mit Purpur,
Und ziere dich mit güldnem Schmucke,
Und schminke deine Augen 40) —
Um-

39) כל־העיר geht auf mehrere Städte — daher unmittelbar darauf בהן

40) תקרעי בפוך eigentlich: Wenn du dir die Augen mit Schminke zerrissest' פוך ist ohne Zweifel Spiesglas. Man färbte mit dieser Schminke das Innere der Augenlieder und wie es scheint auch die Augbraunen. Man sehe von dieser Gewohnheit ausser den bekannten Raisebeschreibern, Pococke, Niebuhr, Shaw,
Zenne

Umsonst schmückst du dich! —
Deine Liebhaber verachten dich 41)
Und trachten nach dem Leben dir!

31. Ich höre eine Stimme — wie einer Gebährerin,
Die das erstemal gebiert —
Es ist die Stimme der Tochter Zions —
Sie röchelt, sie streckt die Hände aus:
Wehe mir! schreit sie
Ich erliege meinen Mördern!

V. 10. Einige neuere Ausleger haben die gewöhnliche Bedeutung von שרות "Mauern" ohne Noth verlassen und statt dessen übersetzt: "Stützen" Auf diese Art wird das Bild wirklich

Zeune ad Cyropaed. I, 3, 2. Der Hauptzweck dieser Schminke war wohl die Augen hell und funkelnd zu machen. Franklin in seinen Bemerkungen auf einer Raise von Bengalen nach Persien London 1790 (übersetzt in Forsters Magazin merkwürdiger neuer Raisebeschreibungen 1. Theil. Berlin 1790.) bemerkt, daß das Frauenzimmer in Schiras mit Recht wegen seiner Schönheit berühmt sei, vorzüglich durch seine hellen, funkelnden Augen, welche sie durch das Reiben der Augenlieder mit schwarzem Staube von Antimonium befördern sollen."

41) Die Babylonier selbst, um deren Freundschaft du buhltest.

lich ungereimt "Feinde! besteigt ihre Stüzen"! der Sinn ist ganz deutlich: "Besteigt die Mauern des Weinbergs und schneidet die Zweige des ausgearteten Weinstocks ab"!

Stark und mahlerisch ist die Stelle V. 14 - 18.

Jehova der Allmächtige sagts:
„In deinem Munde, Jeremias!
Sollen meine Worte ein Feuer werden,
Und dich, o Volk! wie Holz, verzehren!
Ein Volk aus der Ferne führ' ich gegen dich an,
Ein kraftvolles, uraltes Volk,
Ein Volk, dessen Sprache dir fremd ist,
Dessen Zunge du nicht verstehst.
Sein Köcher — ein offnes Grab!
Ein Volk von Helden!
Deine Erndte, dein Brod wirds verzehren,
Deine Söhne und deine Töchter,
Deine Schaafe und deine Rinder,
Deine Weinstöcke und deine Feigenbäume wird's aufreiben —
Die feste Städte, auf die du dich verläßt,

Wirds mit dem Schwerdte entvölkern 42).

Folgende Stelle ist sehr treffend-sarkastisch und die Art, wie die Ankunft der Feinde, und das Beginnen des Sturms geschildert wird, wäre selbst eines Jesaias nicht unwürdig gewesen.

VI, 1-6.

2. Schönes, verwöhntes Mädchen Zion,
Ich habe deinen Untergang beschlossen 43).

3.

42) ירשש heißt hier an Bewohnern arm machen.

43) הנוה והמענגה דמיתי ציון übersetzt man gewöhnlich "Ich habe Zion einer lieblichen und fetten Waide gleich gemacht" Dieß schickt sich schlechterdings nicht in den Zusammenhang. Auch müßte דמה wenn es diese Bedeutung haben sollte, mit ל construirt seyn. Venema's Erklärung kommt der Wahrheit weit näher: O habitatrix commoda et superba delicatula, periisti mihi, filia Zion! דמיתי nimmt er für die zweite Person mit dem י paragogicum, statt דמית לי. Allein דמה hat die Bedeutung perire niemals. Darinn hat übrigens Venema Recht, daß die Werte הנוה והמענגה eine Anrede, einen Ausruf bezeichnen. הנוה gehört, wie schon in Coccejus Lexicon bemerkt ist zu נאה und steht für הנאוה "du schönes Mädchen"! דמיתי kann seine gewöhnliche Be-

3. Schäfer mit ihren Heerden werden zu
dir kommen 44),
Ihre Gezelte um dich aufschlagen,
Und jeder seine Stelle einnehmen.

4. „Rüstet euch zum Kampfe gegen
sie 45)„!
„Auf! laßt uns in der Mittagshitze
den Sturm beginnen 46)!
Aber, Himmel! der Tag sinkt,
Und die Schatten verlängern sich!

5. Auf dann! laßt uns bei Nacht stürmen
Und ihre Palläste zertrümmern„!

Bedeutung behaten "Ich zerstöre dich, ich tödte dich. Der Prophet hätte schreiben können: הנוה והמענגה דמיתיך: Statt dessen setzt er nach dem Verbum das eigentliche Subject von dem die Rede ist: בת־־ציון

44) Schäfer mit ihren Heerden werden dich besuchen — etwa um dir zu schmeicheln und deine Gunst zu gewinnen? — Nein! um ihre Gezelte um dich her aufzuschlagen und dich zu belagern.

45) Aufruf Jehova's an die Babylonier.

46) Worte der Babylonier. Sie rücken an — sie hoffen den Sturm noch bei hellem Tage anfangen zu können — kommen aber erst gegen Abend an. Dieß hindert sie nicht, die Stadt zu belagern. Sie nehmen die Nacht dazu.

6. Ja! so lautet Jehova's Ausspruch:
u. s. w.

VIII, 17 — IX, 1.

Zerasten will ich über euch schicken,
Die niemand wird beschwören kön-
nen —
Und sie werden euch stechen.
„Wo bist du, Trost im Kummer 47)?
Mein Herz ist tief verwundet„!

Dieß

47) Man folgt gewöhnlich der Erklärung, die *Schultens* in Differtatt. de verbis et Sententiis ambiguis §. 38. gegeben hat: O quae mihi renides super dolore i. e. Tu, quae antea dicta mea irrisisti, iam alium risum ridere cogeris, risum Sardonium. Jedermann fühlt das Gezwungene dieser Erklärung und sie ist auch bloß wegen Ermanglung einer besseren die herrschende geworden. Uebrigens hat Schultens hinlänglich gezeigt (s. Origg. L. I. c. 1.) daß בלג nach dem Arabischen بلج nituit heisse. Diesem zufolge muß das Hiphil הבליג bedeuten: nitidum, serenum fecit, laetitia perfudit. Diese Bedeutung schickt sich auch zu allen Stellen, wo dieß Hiphil vorkömmt. מבליגית hat die Form eines Substantivs und muß Erquickung, Trost bezeichnen. מבליגיתי עלי יגון ist eine Ausrufung: O mein Trost im Kummer! die Uebersetzung: O quae mihi renides — ist der Form des Worts zuwieder, gesetzt daß es auch ein Adjectiv oder Participium seyn sollte.

Dieß waren Worte des Volks. Jezt spricht Jehova:

Ich höre die Stimme meines Volks
Aus fernem Lande —

Das folgende sind die Worte des Volks, das Jehova in der Babylonischen Gefangenschaft klagen hört:

„Ist kein Jehova mehr zu Zion
Ist kein König mehr daselbst„?

Jezt giebt Jehova die Ursache an, warum er sie verlassen habe:

Warum erbitterten sie mich
Mit ihren eitlen Götzen?

Das Volk fährt fort zu klagen:

Die Erndte ist vorbei,
Der Sommer ist verflossen
Und noch sind wir nicht frei!

Endlich drückt der Prophet seine Wehmuth und sein Mitleiden mit dem Zustande des Volks aus:

Meines Volks Zerrüttung bricht mir das Herz,
Abgezehrt nnd bestürzt bin ich —

Ist denn kein Wundbalsam 48) in
Gilead?
Ist denn kein Arzt da?
Warum schließt sich dann die Wunde
meines Volks nicht 49)?
Nicht satt weinen kann ich mich —
O daß meine Augen nie versiegende
Quellen würden 50)!
Daß ich Tag und Nacht
Die Erschlagne meines Volks bewei-
nen könnte!

Ein

48) צרי ist eigentlich Harz wie *Bochart* Hieroz. P. I. L. 2 c. 51. und zwar Mastix, wie *Celsius* Hierobot. P. II. p. 180. zeigt. Man verfertigte aber aus diesem Harze einen Wundbalsam.

49) Gewöhnlich übersetzt man die Worte לא עלתה ארכת בת־עמי non procedit sanatio populi mei. Allein es ist ungewiß ob עלה in dem Sinne des Zunehmens, Fortschreitens gebraucht wird. Im Arabischen wird das Wort, welches ארכה correspondirt, gewiß vom Zugehen, vom Zusammenwachsen einer offnen Wunde gebraucht. Wenn man diese Bedeutung hier annimt, so könnte עלה sich darauf beziehen, daß auf der Wunde wieder Fleisch und Haut wächst.

50) Eigentlich: Wer macht mein Haupt zu einem Behältniß von Wasser und meine Augen zu Quellen?

O daß ich wie eine Hütte in der Wüste wäre 51).

Kein Prophet schildert seine eigene individuelle Empfindungen so oft und so rührend als Jeremias. Dieß ist einer seiner hervorstechenden Charaktere. So oft er diesen Ton anstimmt, erhebt er sich über sich selbst. Er war zum Elegieendichter geschaffen.

XI, 15. Alle Ausleger, die ich gesehen habe, halten hier den Text für corrupt und erlauben sich Veränderungen in demselben. Sie berufen sich darauf, daß schon die alten Uebersetzer sehr von einander abweichen und ohne Zweifel andere Lesarten vor sich gehabt haben. Allein ihre Abweichungen können auch bloß daher rühren, weil sie den Text nicht recht verstanden und ihn jeder auf seine Art zu erklären suchte. In den Codd. findet sich in den Worten, welche in diesem Verse die dunkelsten sind, keine Varietät der Lesart. Die Worte lassen sich aber

 ohne

51) *Venema:* quis dabit mihi in deserto diversorium viatorum? *Dathe:* Vtinam scirem in deserto diversorium! Andere: quis me ponet in diversorio deserti? Auf diese Art geht das Eigene und meinem Gefühle nach auch etwas von der Schönheit des Bilds verloren. Der Prophet wünscht so abgesondert, so einsam zu seyn, wie eine Pilgerhütte in der Wüste.

ohne irgend eine Veränderung der Lesart ganz gut erklären:

Was macht mein Geliebter in meinem Hause?
Was macht mein Volk in meinem Tempel?
Um es zu begehen — das Verbrechen 52)?

Gehn sie etwa deswegen hin, um Verbrechen daselbst zu begehn?

יעברו übersetzen die 70 αφελουσι Syr. und Vulg. drücken eben diesen Sinn aus. Sie lasen also ohne Zweifel יַעֲבִרוּ. Dieß giebt der Stelle auf einmal viel Licht.

Wird das Opferfleisch (deine Sünde) aufheben (oder aussöhnen) Nur רבים ist auf diese Art noch unerklärt. Ich nehme es hier in einem Sinne, in dem es öfters und besonders bei Jeremias z. E. 39, 13. 41, 1. vorkömmt. Es bezeichnet nämlich: Reiche, Vornehme, Mächtige, Anführer, Lehrer.

Werden eure Lehrer (eure falsche Anführer)

Und

52) Das ה in עשׂותה bezieht sich auf das unmittelbar nachfolgende מזמה.

Und eure Opfer eure Sünden von
euch wegnehmen können?

Nach כי רעתכי ist eine Ellipse 53)

„Wenn deine Trübsal kommen wird;
Alsdann wirst du fröhlich seyn!

Wenn man nur bemerkt, daß das letzte bittere Ironie ist, so braucht man alle die Künste nicht, mit der die Ausleger dieser Stelle zu Hülfe kommen.

XII, 1-6. Diese 6 Verse scheinen mir ein besonderes Stück auszumachen — ein Klaglied des Jeremias über seine eigene Schicksale. V. 1-4 spricht der Prophet selbst. V. 5. 6. spricht Jehova.

Gerecht bist du, Jehova!
Wie könnt' ich mit dir rechten?
Aber laß mich über deine Gerechtigkeit
Eine Frage an dich thun:

53) *Schroeder* Institutt. Sect. III. Reg. 59. Non infrequens ellipsis est verbi cum nominativo construendi, praesertim in stilo sententioso vel vbi grauior quaedam animi affectio subest vel denique vbi ex ipso sensu facile suppleri potest Ies. 66, 6. etc.

Warum ist der Pfad der Gottlosen
so blühend 54)
Warum leben die Treulosen in siche-
rer Ruhe?

2. Gepflanzt hast du sie —
Sie schlagen Wurzeln und tragen
Frucht —
Ihrem Munde bist du nahe —
Aber ferne von ihren Lippen —

3. Mich, Jehova, kennst du —
Du siehst, wie mein Herz gegen dich
gesinnt ist.

Hier muß man sich, wie aus dem Zusammenhange des Stücks, besonders aus V. 6. erhellt, hinzudenken: Und doch muß ich so
viel leiden —
Nimm sie weg, wie Schaafe aus
der Heerde zum Schlachten,
Mustre sie aus zum Schlachttage.

Der Prophet schlägt Gott vor, die Gottlosen unter den Volke auszurotten, damit die Frommen nicht auch wegen ihrer leiden müssen (V. 4).

4. Wie lange soll die Erde trauern,

Und

54) צלח blühen, glücklich seyn Jes. LIII, 10.

Und das Gras des Feldes dürre
seyn?
Vieh und Vögel gehn zu Grunde
Wegen der Gottlosigkeit der Bewohner
— „Denn, sagen sie, er wird unser künftiges Loos nicht sehen„

Sie sagen: meine Drohungen seien eitel — sie werden nicht, wenigstens so lang ich lebe, nicht in Erfüllung gehn. Jezt antwortet Jehova dem Propheten:

5. Wenn du im Wettlaufe ermattest,
Wie wirst du es mit den Reutern aufnehmen können 55).
Jezt bist du auf dem sichern Lande ruhig,
Was wirst du thun,
Wenn der Jordan übertritt 56)?

In

55) Form und Bedeutung von תְּתַחֲרֶה hat *Storr* Obss. p. 213. erklärt und mit Beispielen belegt.

56) Die jetzt am meisten recipirte Erklärung der Worte בארץ שלום אתה בטח ואיך תעשה בגאון הירדן ist die Faberische Noten zu Harmar 2. Th. S. 240. גאון—הירדן soll das waldigte und eben deswegen wegen wilder Thiere gefährliche Ufer des Jordan, be=

In diesen Worten sagt meines Erachtens Jehova dem Propheten voraus, daß er in Zukunft noch weit mehr von seinen Landsleuten zu leiden haben, daß er also noch weit mehr Muth, noch weit mehr Entgegenstemmen gegen feindlichen Widerstand nöthig haben werde. — „Wenn du dich jezt schon beklagst, da es dir noch erträglich geht, was wirst du in Zukunft bei noch grösseren Gefahren machen„? Wirklich mußte der Prophet, wie aus eben diesem seinem

bezeichnen. בטח soll (nach dem Arab. بطح) unterliegen heissen, und גאון (nach dem Ar. جبا confluere) alveus fluminis Der Sinn: Wenn du auf dem sichern Lande unterliegst, wie wird's dir am gefährlichen Ufer des Jordan gehen"? Es läßt sich nicht leugnen, a) daß wenn diese Erklärung die richtige wäre, der Verfasser gerade die Hauptidee: Das Gefahrvolle der Ufer des Jordans ausgelassen hätte. b) daß doch alveus fluminis etwas anders ist, als seine Ufer c) daß בטח sonst nirgends im Hebräischen in diesem Sinne vorkommt. Ich bleibe bei der gewöhnlichen Bedeutung der Worte. בטח heißt ruhig, sicher seyn ארץ שלום ein ruhiges, sicheres Land. גָאָה wird von der Erhebung und von dem Anschwellen des Wassers gebraucht z. E. Ezech. XLVII, 5. daher גאון הירדן Das Anschwellen des Jordans. So kommt גאון von Wellen Hiob XXXVIII, 11. vor; so גאות Ps. XLVI, 4. vom Meere. Auf diese Art stehn ארץ שלום und גאון הירדן in einem schönen Gegensatze.

nem Buche bekannt ist, sich immer grösseren Verfolgungen unterwerfen. Die Redensarten, mit denen dieß hier ausgedrückt wird, scheinen sprichwörtlich zu seyn.

Ich seze hier eine Vermuthung hinzu, die mir viel Wahrscheinlichkeit zu haben scheint. Es kommen im Jeremias oft z. E. XV. XX. VIII. XII. Klaglieder vor, die ganz seine individuelle Lage und seine eigne Empfindungen schildern. Diese Lieder stehen oft ohne nähere Verbindung mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden da, und zeichnen sich alle vortheilhaft aus. Sollte nicht vielleicht ehmals eine Sammlung solcher Klaglieder des Jeremias über sein eignes Schicksal existirt haben, die alsdann in die grose Sammlung seiner Orakel eingetragen worden wäre? Man könnte sich vorstellen daß jedes Stück da eingeschoben worden wäre, wo irgend eine Verwandschaft des Innhalts der Weissagungen dazu rieth. Sollte aber keine besondere Sammlung dieser Elegieen existirt haben, so ist doch so viel gewiß, daß sie besondere Stücke ausmachen, die nicht gerade in der Zeit und Ordnung bekannt gemacht wurden, wie sie jezt zwischen den eigentlichen Orakeln dastehn.

Unter die schönsten Stellen des Jeremias gehört die Beschreibung der Dürre XIV, 1 - 8.

Juda

Juda trauert und seine Städte weh-
klagen —
Sie sizen zur Erde wie im Trauer-
kleide —
Jerusalem's Angstgeschrei steigt zum
Himmel
Die Vornehme schicken ihre Un-
tergebne zum Wasserschöp-
fen 57),
Sie gehen hin zu den Wasserbehält-
nissen
Und finden kein Wasser —
Sie kommen zurück mit leerem Kruge
Und mit verhülltem Haupte wie ein
Schaamvoller 58):
Denn die Erde ist dürrer Staub 59)
Und schmachtet nach Regen —

Die

57) Selbst Leute von Stande schöpften bei den Hebräern Wasser, nur die von höchsten Range, wie es scheint, nicht.

58) So erkläre ich das Ende des 4. V. בשו והכלמו geht dem Sinne nach weder auf die אדירים noch eigentlich auf die צעירים Weder die eine noch die andere hatten Ursache sich bei dieser Gelegenheit zu schämen. Die Worte enthalten eine Vergleichung. Der Nachdruck liegt auf חפו ראשם was Zeichen der Traurigkeit war.

59) חתת in Staub zerreiben, nach حتّ

Die Ackersleute verhüllen ihr Haupt,
wie ein Schaamvoller —
Die Hirschkuh gebiert und verläßt
ihre Brut —
Denn sie findet kein Gras 60)
Die Waldesel stehen auf den Hügeln,
Und schnauben gleich wilden Hunden 61)
Ihre Augen vergehn:

Denn

60) Sie geht aus um Futter zu suchen und da sie keins findet, so bleibt sie lange aus, daß ihre Junge ganz verlassen sind.

61) Die gewöhnliche Uebersezung: **Schlangen, Drachen** "ist falsch, wie Pococke Commentary on Micah Oxford 1692. p. 5. 6. längst gezeigt hat. S. 5. Col. 2. faßt er die Hauptsache kurz so zusammen: whereſoever we meet with תנים or תנין or תנות (for they are all in one ſenſe) as plurals, they ſignify *thoſe howling wild beaſts inhabiting waſte deſolate places* (*Iakales*) But where תנים (as Ezech. 29, 3. 32, 2.) with ם in the ſingular (which R. Tanchum ſays is ſubſtitute for ן) or תנין in the ſingular, or תנינים in the plural, they are to be rendred *dragons* or *ſerpents* or *ſea-monſters*, or *whales* or the like, according as they are ſpoken either of ſuch creatures, as are in the land or in the waters". Das שאף רוח drükt meines Erachtens hier nicht das Heulen, sondern das Schnappen und Schnauben wilder Hunde aus, welche vom Lauffen erhizt und ausser Athem sind. Mit diesen wird der Waldesel verglichen, der nach Speise schnappt.

Denn nirgends ist kein Gras!
Wenn unsre Sünden gegen uns
zeugen,
So nimm dich doch um deiner Ehre
willen unsrer an —
Zwar sind unsrer Uebertretungen viele,
Und gegen dich haben wir gesün-
digt —
Aber du bist Israels Trost,
Der es in der Noth rettet.
Warum willst du ein Fremdling im
Lande seyn,
Wie ein Wandrer, der sein Zelt zum
Uebernachten aufschlägt 62)?
Warum bist du, wie ein Bestürz-
ter 63),
Wie ein Held, der nicht mehr zu
helffen waiß?
Ist doch hier deine Wohnung —
Wirst du doch hier verehrt —
Verlaß uns nicht!

XVII, 10. 11. וַלְּתַת Dathe: ו sine dubio est delendum Diß scheint mir ganz un-nöthig

62) Judäa war eigentlich die beständige, gewöhnliche Wohnung Gottes. Jezt, da das Land dürr ist und trauert, ists wie wenn Jehova nur ein Fremdling wäre, der einmal durchs Land wanderte und höchstens übernachtete.

63) *Schultens* Animadverss ad loc.

nöthig zu seyn. Zwar drücken es die Alte
nicht aus, allein diß beweist vielleicht bloß, daß
sie es nicht verstanden. ולתת heißt et (ero
paratus) ad dandum (s. Dan. I, 5. ולגדלם
et (erant parati) *ad educandos eos* und eine
Menge solcher Constructionen in *Storr* Obss.
p. 422. ff.) קרא דגר ולא ילד Dathe: Vt
perdix ouis incubat, nec ea excludit. Allein
ילד wird nicht vom Ausbrüten der Eier ge=
braucht, sondern vom Eierlegen. Die Stelle
muß übersezt werden "das Rebhuhn brütet
Eier aus, die es nicht legte" So nimmt
es schon Venema p. 467. Mit einem solchen
Rebhuhn wird ein Mann verglichen, der un=
rechtmäsiges Gut besizt.

XXII, 15. התמלך כי אתה מתחרה בארז
Venema: *num regnabis, quia tu exaestuas
in cedro* i. e. quia cedri insano studio duceris
& in medio cedri seu domus cedrinae luxu-
riaris. Diese Bedeutung hat wohl חרה nicht.
Dathe: *num putas regnum tuum perstiturum
esse, quia alios aemularis in aedibus ex cedris
structis.* Allein מתחרה scheint für מתחרי
zu stehen und ist aus dem Arabischen حري
in der 5. Conj. zu erklären, heißt also *subsistens,
habitans.* S. *Storr* l. c. p. 213. Sinn:
"Bist du deswegen König, weil du auf
Zedern wohnst — Macht das deine Kö=

nigswürde aus, daß du in einem Hause von Zedern wohnst"?

XXVI. 20-24. "Jeremias steht vor Gericht, weil er den Untergang der Stadt geweissagt hatte. Ein Theil der Richter stimmt zum Tode. Er vertheidigt seine Unschuld mit Festigkeit und Ruhe und erklärt, daß alles, was er vom Schicksale der Stadt gesagt habe, Auftrag Gottes gewesen sei. Ein Theil der Richter erklärt sich nun für ihn, und einige berufen sich darauf, daß ehmals der Prophet Micha eine ähnliche Weissagung bekannt gemacht habe, ohne sich dadurch Strafe zuzuziehen". Auf diese Nachricht wird eine Erzählung folgenden Innhalts in diesem Kapitel eingerückt: V. 20-24. "Ein gewisser Prophet Urias weissagte ohngefähr eben das wider Jerusalem und Judäa, was Jeremias geweissagt hat. Jojakim und sein Hof strebten ihm daher nach dem Leben. Urias erfuhr es und floh nach Egypten. Jojakim schickte ihm Leute nach, um ihn zurückzubringen. Sie brachten ihn auch zurück und Jojakim verdammte ihn zur Schwerdtstrafe, und ließ ihn neben den Gräbern der Geringern begraben" — Was ist natürlicher, als daß hier einer der Gegner des Propheten Jeremias spreche und dem unmittelbar vorher angeführten Beispiele des Propheten Michas hier ein anderes entgegen-

genseze? "Michas wollte er sagen, ist zwar noch mit dem Leben davongekommen, aber Urias mußte sterben". Der Zusammenhang zeigt, daß die Anführung dieses lezten Beispiels dem Propheten Jeremias beinahe das Leben gekostet hätte, wenn sich nicht Ahikam seiner angenommen hätte V. 24. Die einige Schwierigkeit bei dieser Erklärung ist, daß es vor V. 20. nicht ausdrücklich heist, daß ein anderer zu sprechen angefangen habe. Allein diß ist ja ein ganz gewöhnlicher Fall in den hebräischen Schriften. Sollte aber jemand diß immer noch für Schwierigkeit halten, so schlage ich vor anzunehmen, daß vom 18-22. V. nur Eine Person rede, die beide Beispiele anführe. Die Meinung dieser Person würde in diesem Falle gewesen seyn: "Man habe Beispiele, daß Propheten, die so etwas, wie Jeremias, gesagt haben, nicht gestraft worden seien — man habe aber auch andere, daß sie hingerichtet worden seien. Also lasse sich aus dem Herkommen nichts bestimmen." Auf diese Art würde hier ein unparteiisches Mitglied des Gerichts sprechen.

Alle andere Ursachen die man angiebt, warum das Beispiel V. 20. ff. hier stehe, sind nicht so natürlich und zum Theil ungereimt a) einige sagen: diß Beispiel werde von einem Freunde des Propheten angeführt — allein er hätte ihm wahrlich dadurch den schlechtesten Dienst von der Welt geleistet b) Andere behaupten,

ten, Jeremias selbst oder der, welcher sein Buch herausgegeben habe, habe diß Beispiel hier eingerückt — Warum? Diß bestimmen sie nicht näher. Wirklich könnte auch davon keine hinreichende Ursache gegeben werden. Man könnte vielleicht sagen: Diese Geschichte sei deswegen hieher gestellt worden, um anzuzeigen, daß Jeremias sich damals in einer sehr gefährlichen Lage befunden habe — daß, wie schon vor ihm ein Prophet aus gleicher Ursache habe sterben müssen, auch sein Leben in Gefahr gewesen sei. Allein wider diese ganze Hypothese streitet 1) Daß V. 20. eine Person zu sprechen scheint, die beim Prozesse des Jeremias gegenwärtig war: Ehmals schon lebte ein Prophet, sagt der Redende, der dasselbe gegen diese Stadt geweissagt hat, was Jeremias weissagte. 2) Wenn der Redacteur des Jeremias der Geschichte dieses Propheten ein ähnliches Beispiel an die Seite stellen wollte, warum stellt er es so zu sagen mitten in die Prozeß-Geschichte des Jeremias hinein? Mit dem 19. V. ist diese Geschichte noch nicht geendigt. Sie schließt sich erst mit dem 24. V. Urias Beispiel steht also mitten in derselben V. 20-23. Hätte ein Redacteur hier der Geschichte Jeremias ein Parallelstück geben wollen, so hätte er diß Stück gewiß erst nach V. 24. hinzugesezt.

XXXI, 22. Die verschiedene Erklärungen dieser dunkeln Stell. s. bei Venema S. 752-759. und in der Biblioth. Brem. Nov. Class. II. Fascic. 3. Class. IV. Fasc. 3. Class. V. Fasc. 2. Biblioth. Hag. P. I. Class. I. Sollte nicht folgende Erklärung sich durch ihre Leichtigkeit empfehlen. "Jehova führt etwas Neues, Ungewöhnliches ein. Im verfluchten Lande wandelt der Herr umher d. h. der Herr wandelt wieder in seinem Lande umher, das er lange verflucht hatte. Jehova kehrt wieder in sein Land zurük, das er lange verlassen hatte" Bei dieser Erklärung müßte man annehmen, daß גבר Jehova, den Herrn des Lands bezeichnete, was die Sprache erlaubt (s. Venema p. 755.) und נקבה wäre das Particip von נקב in der Bedeutung: verabscheuen, verwünschen.

V. 26. על זאת הקיצתי · ואראה ושנתי ערבה לי Diese Worte werden gewöhnlich vom Propheten Jeremias selbst verstanden. Venema erklärt es so: tam laeta prophetia, quam exorsus sum, me adeo adfecit, vt in suavem coniecerit somnum sed et mox excitaverit ad eam persequendam. Eine sonderbare Wirkung einer angenehmen Weissagung, daß sie einschläfern und dann gleich wieder aufwecken soll. Andere z. E. Dathe verstehen es von einem prophetischen Traume oder einer Vision des Jeremias. Allein es wäre doch son-

der-

derbar, wenn der Prophet erst in der Mitte seiner Weissagung sagte, daß er sie in einer Vision empfangen habe. Mich dünkt, es spricht in diesem Verse eben der, welcher unmittelbar vorher gesprochen hatte und unmittelbar darauf auch spricht, nämlich Jehova. "Ich bin wieder aufgewacht und habe mich umgeschaut — und mein Schlaf war mir angenehm — d. h. Ich schien für mein Volk zu schlafen, ganz unthätig zu seyn — Nun bin ich wieder aufgewacht, wieder thätig für dasselbe, ich sehe mich um und, da ich bemerke, daß sie sich gebessert haben, so ist mir's lieb, daß ich schlief, daß ich sie auf eine Zeitlang verließ. Diese Züchtigung ward ihnen heilsam".

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Nr. 580 Ausgang:
I. Schäden: f, g, h, i, j, x, za, ze, zo
II. Behand[illegible]
III. Beson[illegible]

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stäudlin, Karl Friedrich,

Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten

Göttingen 1791

Exeg. 1063 l
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412885-3
VD18 11889063